BS
3596
.J35

Janssen

Gen. Lib.

The University of Chicago
Libraries

Crescat Scientia Vita Excolatur

EXCHANGE DISSERTATIONS

Der literarische Charakter des Lukas-Evangeliums.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARIES

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der hohen Philosophischen Fakultät der Großherzoglich und Herzoglich Sächsischen Gesamt-Universität Jena

vorgelegt von

Vincent Otto Janssen

aus Kiel.

Exchange Dissertations

Weida i. Th.
Druck von Thomas & Hubert
Spezialdruckerei für Dissertationen
1917.

BS 3596
.J35

THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARIES

Genehmigt von der philosophischen Fakultät der Universität Jena auf Antrag der Herren Professoren D. Lietzmann und Dr. Liebenam.

Jena, den 27. Februar 1917.

Dr. Haußner, d. Zt. Dekan.

Mit Genehmigung der philosophischen Fakultät gelangt hier nur ein Teil der eingereichten Arbeit als Dissertation zum Abdruck.

647028

Dem Andenken meines unvergeßlichen Lehrers

Johannes Weiß.

Vorwort.

Der vorliegende Druck bietet einen Teil der Schrift „Der Geschichtswert des Lukas-Evangeliums“, nämlich den ersten Abschnitt des zweiten Kapitels. Unter dem noch frischen, in Heidelberg empfangenen Eindruck von Johannes Weiß' hinreißender Gelehrtenpersönlichkeit, der ich die entscheidenden Grundlagen für die Geschichtsforschung auf neutestamentlichem Gebiete verdanke, ist diese von Herrn Prof. D. Dr. Leipoldt angeregte und in freundlichster Weise geförderte Untersuchung im Jahre 1913 in Kiel entstanden. Bei der Bearbeitung des vorliegenden Teils für den Druck habe ich einige von Herrn Prof. D. Hans Lietzmann freundlichst gegebene Winke dankbar benutzen dürfen. In überarbeiteter Gestalt hoffe ich das Buch in besseren Zeiten ganz veröffentlichen zu können.

Bei Anführungen bedeutet „Joh. Weiß“ (ohne Buchangabe) seine Erklärung der drei älteren Evangelien in dem von ihm begründeten Bibelwerk „Die Schriften des Neuen Testaments, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt“, I³, 1916, herausgegeben von W. Bousset und W. Heitmüller. Die Seitenzahlen der noch von ihm selbst herausgegebenen 2. Auflage (1907) sind in Klammern hinzugefügt worden.

Hamburg, am 28. September 1917.

Vincent Otto Janssen.

Das dritte Evangelium, das ebenso wie die Apostelgeschichte nach der kirchlichen Überlieferung von Lukas verfaßt sein soll[1], ist eins der drei älteren Evangelien, der sog. Synoptiker, die sich vom Johannes-Evangelium durch ihre literarische Einheit[2] unterscheiden, der gegenüber jenes einer völlig andersartigen Literaturgattung anzugehören scheint. Im Gegensatz zum Johannes-Evangelium, das die Geschichte ersetzt durch das eigene Erlebnis, indem es statt des geschichtlichen Jesus den himmlischen Christus auf Erden wandeln läßt, liegen uns in den Synoptikern drei parallele Werke vor, deren Verfasser die Freude des Geschichtserzählers an den Erdentagen Jesu verraten. Der literarischen Form nach verdient indessen am ersten nur das Lukas-Evangelium eine Lebensgeschichte im Sinne der zeitgenössischen Geschichtschreibung genannt zu werden. Die Einleitung und der Sinn für Zeitrechnung einerseits zeigen, daß wir hier ein Geschichtswerk (nicht[3] eine literarisch anspruchslose Chronik wie das Markus-Evangelium) vor uns haben, wie denn andererseits auch, entsprechend dem „Fehlen jedes eigentlich wissenschaftlichen Betriebes der Geschichte im Altertum"[4], die entwickelnde Geschichtsbetrachtung natürlich nicht im geringsten zu ihrem Rechte kommt: „daran pflegt die antike Biographie fast nie auch nur zu denken"[5]. Ferner ist zu beachten, daß dieses Evangelienschrifttum durch

1) Im Folgenden wird der Verfasser des dritten Evangeliums stets Lukas genannt, wobei die Entscheidung in der Verfasserfrage einem späteren Kapitel vorbehalten bleibt.

2) Der Name „Synoptiker" bedeutet literarische Einheit. So Bousset, Synoptische Evangelien, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart II, Sp. 700.

3) Wie Norden, Agnostos Theos, 1913, S. 330 will.

4) K. J. Beloch, Griechische Geschichte seit Alexander: Gercke-Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft III (1912), S. 150.

5) v. Wilamowitz-Möllendorff, Die griechische Literatur des Altertums, 1905, in: Die Kultur der Gegenwart, I_8, S. 116.

den lehrhaften Zweck der Erbauung gekennzeichnet wird[1]. Die lehrhafte Abzweckung liegt im Wesen der Erbauungsschrift und konnte auch dem Lukas-Evangelium nicht fernbleiben[2]. Lukas spricht es selbst in seiner Einleitung (1 4) ebenso aus, wie es jetzt wieder in einem vor einigen Jahren erschienenen pragmatischen Geschichtswerk[3] geschehen ist: „Wir wollen den religiösen Unterricht ergänzen ..." Inwiefern dieser praktische Zweck die geschichtliche Betrachtung beeinträchtigt, darüber äußert sich treffend Holtzmann[4]: „... Demnach sind unsere Evangelien nicht bloß Urkunden für das, was Jesus an sich war, sondern auch für das, was er als Christus für die Gemeinde war und wurde ... Als Lehrbücher sollen sie zeigen, was im Lichte der Offenbarung von Gott und Welt, von der Aufgabe des Menschen und dem Ziel alles Geschehens zu halten sei." Aus dieser Art erbaulich-religiöser Geschichtsbetrachtung erklärt es sich mindestens ebensosehr wie aus dem durch feindselige Angriffe wachgerufenen Zweck der Verteidigung, daß die gläubige Begeisterung mehr und mehr einer dogmatischen Reflexion Platz machte. Die letztere bemüht sich, Allzu-Menschliches im Bilde Jesu, der eben auch „schon auf Erden der wunderbare Gottessohn war"[5], zu vermeiden, während jener Verteidigungszweck „manchmal auch nur der harmlosere Wunsch, etwas Näheres ... zu wissen und es zur Erbauung ... mitzuteilen"[6], zu frommen Ausschmückungen führt, die als Legenden

---

1) Vgl. H. J. Holtzmann im Handkommentar z. N. T. I, 1: Die Synoptiker, 1901³, S. 26; Joh. Weiß, S. 32 (32); Jülicher, Einl. in d. N. T., 1906⁵·⁶, S. 253. — Ferner Bernheim, Lehrbuch der histor. Methode und der Geschichtsphilosophie, 1908⁵·⁶, S. 27 und 492.

2) Vgl. H. J. Holtzmann, a. a. O., S. 304. Anders v. Soden, Urchristliche Literaturgeschichte, 1905, S. 88, wo es von Lukas heißt: „Lehrhafte Interessen hat er gar nicht." Ebenso urteilt er über Markus: Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu, 1904, S. 22. Dieses Urteil erklärt sich wohl aus einer gewissen Überschätzung des geschichtlichen Geistes der urchristlichen Zeit: wenn Urchristl. Literatur-Geschichte, S. 63, die Rede ist von dem Bedürfnis, „rein menschlich, geschichtlich zu begreifen, wie es überhaupt dazu kommen konnte" („daß dieser Messias am Kreuze sterben mußte"), so ist das vielleicht etwas zu viel gesagt.

3) Unsere religiösen Erzieher. Eine Geschichte des Christentums in Lebensbildern, hg. von Beß. 2 Bde. 1908. S. III.

4) A. a. O., S. 26.

5) Joh. Weiß, S. 32 (32).

6) Bernheim, a. a. O., S. 369. Zur Legendenbildung ist auch S. 358 zu vergleichen.

sich, zumal an hervorstechenden Stellen, um das Geschichtsbild ranken. Die wissenschaftliche Kritik, die sich einerseits bestrebt, dieses Unechte als solches zu erweisen[1], ist andererseits auf methodisch ebenso richtigem Wege, wenn sie auf diejenigen Überlieferungsbestandteile viel Wert legt, die wegen ihrer Unerfindbarkeit und dogmatischen Anfechtbarkeit auf dem Wege der Legendenbildung nicht entstanden sein können. Dann kommt ein viertes Merkmal in Betracht, das der geschichtlichen Wahrheit Eintrag tun kann: Lukas will mit seinem Evangelium auch Mission treiben. Dieser Gesichtspunkt darf m. E. nicht gering veranschlagt werden. Ebenso steht es mit demjenigen Kennzeichen, das die Eigenart der Quelle nach der wichtigsten Seite hin bestimmt. Das Lukas-Evangelium ist keine Urquelle, sondern selbst bereits ein Quellenwerk, d. h. eine von älteren Quellen abhängige Schrift. Wir sind hier in der glücklichen Lage, daß uns der Verfasser selbst hierüber Auskunft gibt. Aus der Vorrede, Lk. 1 1–4, ergibt sich, daß Lukas bereits Darstellungen desselben Gegenstandes gekannt (und benutzt) hat.

So zeigt der allgemeine (literarische) Charakter des Lukas-Evangeliums Schranken, die bei der Abschätzung seines Geschichtswertes beachtet werden müssen. Die literarische Eigenart stellt sich in den aufgezählten Punkten dar, die entweder die antike Geschichtschreibung überhaupt (entwicklungslose Darstellung, legendarische Ausschmückung), oder wenigstens auch die anderen synoptischen Evangelien (dogmatische Reflexion, Missionszweck) mehr oder weniger kennzeichnen. Sie sollen (im Gegensatz zu dem, was das Evangelium im Besonderen kennzeichnet, d. h. was die literarische Einordnung des Werkes nicht betrifft, was ferner auf Rechnung der Persönlichkeit des Verfassers zu setzen und deshalb erst später zu behandeln ist) nunmehr untersucht werden (1); und um das Eigentum des Lukas zu erkennen, ist sodann eine Quellenscheidung nötig (2)[2]. „Die Differenz der Menschen und Zeiten“[3] ist es, die den heutigen Geschichtsforscher veranlassen muß, die allgemeinen,

1) Sehr richtig bemerkt P. Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentl. Zeitalters, 1911, S. 40: „Für die neutestamentliche Forschung genügt … die Feststellung des historisch Tatsächlichen keineswegs, vielmehr bedürfen wir zur Erforschung des Lebens Jesu vor allem eine gründliche Untersuchung der Art, wie man in Jesu Zeit biographisches Material erzählte, und gerade die sagenhaften Elemente kommen da besonders in Betracht.“

2) Der vorliegende Teildruck bietet nur den ersten Abschnitt.

3) Bernheim, a. a. O., S. 757.

einem Zeitalter durchgehend eigenen Schranken, durch die die Menschen vergangener Zeiten nach Empfinden, Vorstellen und Wollen bedingt sind, besonders hervorzuheben. Erst dann, wenn man hierüber im Klaren ist, kann man der Persönlichkeit des einzelnen Schriftstellers und seinen Fähigkeiten gerecht werden.

1. Der literarische Charakter des Lukas-Evangeliums.

Wie der Verfasser des Lukas-Evangeliums ganz in der Art der zeitgenössischen Geschichtschreibung einerseits in einer glänzenden Vorrede[1] Klarheit über seine wissenschaftlichen Grundsätze zeigt (ohne sich freilich von „Schlagwörtern hellenistischer Geschichtschreibung" wie *ἀνατάξασθαι* und *καθεξῆς γράψαι* freizuhalten) und das Auftreten Jesu durch einen Synchronismus zeitlich festzulegen sucht[2], so erweist das Lukas-Evangelium sich andererseits ebensosehr in seinen Schwächen als ein Werk des hellenistischen Altertums. Indem man diese Schwächen, nämlich die entwicklungslose Darstellung und die Kritiklosigkeit gegenüber der Legende, als allgemeine Merkmale der gesamten Geschichtschreibung dieser Zeit kennzeichnet, entlastet man Lukas von einem großen Teil der Verantwortung für Verstöße gegen die geschichtliche Wahrheit. Dasselbe gilt von den dem Evangelienschrifttum gemeinsamen Schranken.

A. Die genetische Geschichtsbetrachtung setzt die Anschauung voraus, „daß die menschlichen Begebenheiten eine innerliche Zusammengehörigkeit und Kontinuität haben: die Anschauung von der inneren Einheit des Menschengeschlechts ... Diese fehlte durchweg dem Altertum"[3]. So darf man auch vom Lukas-Evangelium nicht erwarten, daß es eine entwickelnde Darstellung bietet. In der Tat findet sich nirgends eine solche[4], ja nicht einmal Übersichtlichkeit kann man dem dritten Evangelium nachrühmen.

1) Das Grundschema ist, wie Norden, Agnostos Theos, S. 316, Anm. 1, nachgewiesen hat, ganz konventionell.

2) Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristl. Literaturformen, 1912[2. 3] (in Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament I, 2. 3), S. 325.

3) Bernheim, a. a. O., S. 38.

4) Vgl. v. Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu, S. 65.

Diese Behauptung ist im Einzelnen zu begründen.

Daß Lukas nicht etwa durch dogmatische Rücksichten gehindert war, das Leben Jesu genetisch darzustellen, ist ersichtlich z. B. aus 2_{52}, wo vom Werden und Wachsen Jesu die Rede ist. Aber positiv beweist diese Stelle gegen obige Behauptung nichts. Man vergleiche diese Notiz doch einmal mit den Versen 1_{80} und 2_{40}. Alle drei finden sich an Stellen, wo ohne großen Sprung die Fortsetzung nicht folgen konnte. Dazu kommt die Ähnlichkeit im Wortlaut. Da kann man wirklich nicht von einer „Entwicklung des Knaben“ [1] reden. Vielmehr liegt hier offenbar schriftstellerische Manier vor, und jene Verse sind m. E. als schematische Lückenfüllung zu beurteilen [2]. Lukas liebt es anscheinend nicht, beim Versagen der Überlieferung eine Lücke offen zu lassen. Eine Verwertung solcher formelhaften Überleitungen für das Leben Jesu, geschweige denn für die Geschichtsauffassung des Verfassers erscheint also unstatthaft.

Es läßt sich hier Folgendes anführen: 1. Das **Volk** erscheint bei Lukas von vornherein als reif und verständnisvoll im Hinblick auf Jesus, indem es Gott preist und in Messiasgewißheit jubelt. So erscheinen gleich am Anfang die Hirten (2_{20}) *αἰνοῦντες τὸν θεόν*, wie diese Wendung auch am Ende des Evangeliums die höchstgesteigerte Christerfülltheit zum Ausdruck bringen will, so daß wir in der letzten Zeile genau so weit sind wie am Anfang. Das *δοξάζειν τὸν θεόν* erscheint überall: 5_{26}, 7_{16}, 13_{13}, 17_{15}, 18_{43}, 23_{47}. Auch 13_{17} gehört inhaltlich hierher. — 2. **Jesus** ist für Lukas von vornherein der über jede Entwicklung erhabene Messias [3]. Das geht deutlich aus

1) **Joh. Weiß**, S. 416 (431).

2) Diese findet sich auch schon im Alten Testament: I. Sam. 2_{26}.

3) Mit Unrecht führt man zum Beweise hierfür 4_{14} an. **Joh. Weiß** bemerkt S. 421 (437): „Noch ehe von seinem Wirken etwas Näheres angegeben ist, wird schon gesagt, daß das bloße Erscheinen der geisterfüllten, wunderbaren Persönlichkeit die Menschen erregte.“ Hiermit wird Zweierlei gesagt: 1. Jesus steht schon am Anfang auf der höchsten Stufe, 2. die Erkenntnis der Menschen erscheint in der höchsten Potenz. — Aber dagegen ist einzuwenden, daß dieser „Ruf“ doch nicht so ganz unbegründet erscheint. Er beruht m. E. auf der in der Taufe erhaltenen Begabung mit der *δύναμις τοῦ πνεύματος*. Da diese Messiaskrone noch unsichtbar ist, und Jesus noch keine Antrittsleistungen — weder in Worten, noch in Taten — vollbracht hat, muß Lukas **die Taufe selbst** so aufgefaßt haben, daß die bei Markus nur visionäre Taube durch die Worte *σωματικῷ εἴδει* (Lk. 3_{22}, Mk. 1_{10}) **als faktisches Erlebnis der Dabeistehenden** angesehen ist. Ob Lukas

dem Wort des zwölfjährigen Jesus im Tempel hervor (2 49). Man darf hier nicht einwenden, daß dies ja aus der allgemeinen Absicht der Synoptiker überhaupt verständlich sei, nämlich derjenigen, zu „zeigen, wie Jesus schon auf Erden der wunderbare Gottessohn war“[1]. Denn Lukas will hier absichtlich etwas Ungewöhnliches aus dem Leben Jesu erzählen. Das geschieht z. B. nicht bei der Huldigung des ungeborenen Täufers vor dem ungeborenen Messias (1 41): so läßt sich dies mit jener Absicht erklären: es ist ein stimmungentsprechendes Wunder; aber bei jenem Wort des Zwölfjährigen handelt es sich um einen geschichtlich durchaus denkbaren Ausspruch des späteren Jesus, dem hier nur die Maske des Knaben vorgebunden ist. Ich glaube, man darf diesen Unterschied machen. — 3. Der Jüngerkreis ist eine fast leblose Erscheinung. Indem sich bei Lukas (wie bei Markus) zwei Auffassungen über die Verständnisfähigkeit der Jünger kreuzen, begibt sich der Evangelist jeder Möglichkeit, zu schildern, wie diese fremden Männer sich zu Jüngern Jesu entwickelten. Aber wenn es ihm auch möglich gewesen wäre, er hätte es doch nicht getan: die Vorstellung des Sichdurchringens zum Glauben ist ihm völlig fremd; das Wunder überhebt ihn hier alles tieferen Begreifens. „Erst das Wunder und sein Effekt, dann der Glaube: das ist die Meinung des Lukas“ — so spricht sich Harnack über dergleichen „hellenistische Oberflächlichkeiten“ aus[2]. Ein Beispiel dafür ist die Berufung des Petrus, 5 1–11. — 4. Das Bild der Mutter Jesu ist ebenfalls als durchaus widerspruchsvoll zu bezeichnen. Auch dem Lukas gilt Maria als die verständnislose Folie zum übermenschlichen Messias (2 33. 50), obgleich dieser aus Markus (3 21. 31) übernommene Zug gar nicht in das lukanische Geschichtsbild

sich nun denkt, daß durch das bloße Erscheinen einer Taube die anwesenden Volksmassen auf eine Bedeutung des ihnen bis dahin gleichgültigen Täuflings geschlossen haben, oder ob auch er außerdem die Himmelsstimme für eine öffentliche Proklamation hält (in welchem Sinne Mathäus den Markustext geändert hat) — das Letztere halte ich für wahrscheinlicher —, jedenfalls ist es die Taufe gewesen, die nach der Meinung des Lukas den Augenzeugen zur Verbreitung einer φήμη Anlaß gab. — Zu einem andern Ergebnis, das mir noch lieber wäre, könnte man kommen, wenn man den Text antasten dürfte; wenn V. 14b hinter V. 15 gelesen würde, dann hätte die φήμη ihre natürliche Ursache in dem δοξαζάμενος ὑ. πάντ. und wäre im διδάσκειν Jesu begründet.

1) Joh. Weiß, 32 (32).

2) Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament, I: Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, 1906, S. 100.

paßt, an dessen Ausgangspunkt die vaterlose Geburt Jesu und die Hirtenszene an der Krippe erstrahlt. Eine dem Heiligen Geist vermählte (135), zum Magnificat sich aufschwingende (146ff.) und von Hirten wohlunterrichtete (217) Mutter, die sich obendrein noch bemüht, das alles zu begreifen und im Gedächtnis zu behalten (219, 51b), durfte nicht daneben solche Verständnislosigkeit aufweisen. Wie bei den Jüngern, so schieben sich auch hier zwei entgegengesetzte Überlieferungen übereinander, die sich dadurch aufheben und das Bild in einer die innere Entwicklung ausschließenden Farblosigkeit erscheinen lassen.

Diese Schranken des geschichtlichen Blicks sind natürlich in einer Zeit erklärlich, da der Geschichtschreiber noch nichts weiß von der Wechselwirkung zwischen der gesamten natürlichen Umwelt und der Seele des Einzelmenschen[1] und noch nicht die Mannigfaltigkeit der menschlichen Betätigungen bei seiner Darstellung berücksichtigt. Und nicht nur das, sie sind auch nur in dieser Zeit möglich. In dieser Hinsicht erweist sich das Lukas-Evangelium durchaus als Werk des Altertums.

B. Es ist in diesem Zusammenhange noch auf ein Zweites hinzuweisen: die legendarischen Ranken; denn auch sie sind ein Merkmal der antiken Geschichtschreibung, das für das Lukas-Evangelium in Betracht kommt.

Zu dem Prozeß der Sagen- oder Legendenbildung im Allgemeinen ergreife zunächst Bernheim[2] das Wort: „Das allgemeinste Moment der Entstellung ist die Ungenauigkeit der Auffassung einer mitgeteilten Erzählung, welche bis zu völligem Mißverständnis derselben gehen kann ... Dann spielt die Phantasie und ein gewisses damit verbundenes ästhetisches Bedürfnis eine vielgestaltige Rolle: man hat das unwillkürliche Bestreben, eine mitgeteilte Erzählung möglichst wirkungsvoll wiederzugeben, und je mehr der Stoff derselben an und für sich die Phantasie anregt, um so mehr wird der Erzähler verleitet, den Eindruck durch Übertreibung und Ausschmückung zu steigern ... die mannigfaltigen Affekte der Subjektivität unterstützen oft diese Tätigkeit der Phantasie. Endlich bewirken auch der Verstandestrieb, Neugier und

1) Vgl. Wendland, a. a. O., S. 332, wo es vom auctor ad Theophilum heißt: „Der Autor besitzt nicht ein psychologisches Verständnis, das ihn befähigt hätte aus dem Geist eines anderen heraus zu reden; die Historiker seiner Zeit haben es, Tacitus ausgenommen, auch nicht gekonnt.“

2) A. a. O., S. 495f.

Wißbegier starke Entstellungen im Nacherzählen, unverständliche Bestandteile der Überlieferung will man sich verständlich machen . . ., man möchte gern mehr von den Einzelheiten, den Motiven, den Folgen und Voraussetzungen einer mitgeteilten Erzählung wissen, und . . . man beantwortet dieselben vermutungsweise oder geradezu aus reiner Erfindung." Es kommt ferner der Fall hinzu, daß visionäre Erlebnisse als objektive Geschichtstatsachen gegeben werden[1]. Das Altertum hat meist nicht die Notwendigkeit eingesehen, das Sagenhafte kritisch gegen das Geschichtliche abzugrenzen. Der hellenistischen Geschichtschreibung ist es überhaupt nicht so sehr um die Mitteilung der geschichtlichen Wahrheit, als um die Schaffung gefälligen Lesestoffs zu tun. So sagt Wendland[2] von der Geschichtschreibung vor Polybios: „Die Herrschaft gewinnt schließlich jene an die ionische Novellistik sich anschließende rhetorisierende Historie . . ., die den Stoff als Mittel benutzt, die stilistische Virtuosität zu entfalten, die in ihren Übertreibungen, willkürlicher Gruppierung, selbstgeschaffener Psychologie, moralisierender Tendenz auf Affekte berechnet ist und vor allem unterhalten will." Diese Neigung zu unsachlicher Geschwätzigkeit gehört trotz unverkennbarer Ansätze geschichtlichen Sinnes besonders zum Wesen desjenigen Schrifttums, das die Lebensschicksale einzelner Menschen zum Gegenstande hat: nämlich der Lebens- und Reisebeschreibung. Die kritische Sichtung der geschichtlichen und ungeschichtlichen Überlieferungsstoffe ließ man in älterer Zeit unbewußt, später bewußt außer Acht[3]: auch in der Annalistik (Livius), die den Unter-

---

1) Vgl. Bernheim, a. a. O., S. 369.

2) Die griechische Prosa: Gercke-Norden, I, S. 359.

3) Vgl. E. Bethe über griechische Dichterlebensbeschreibungen (Gercke-Norden, I [1910], S. 405 f.): „Erst um 500" v. Chr. „entwickelt sich im ionischen Kleinasien der Sinn für Geschichtlichkeit. Vorher geht das . . . Zeitalter der Novelle, das nur hervorragende Persönlichkeiten festhält, sie aber willkürlich in Haß und Liebe zu volkstümlichen Figuren umgestaltet, häufig genug mit Benutzung freischwebender Novellen und Schwänke. Keineswegs hört mit der Entwickelung wirklicher Geschichte jene novellistische Neigung auf, sie lebt vielmehr als die natürliche volkstümliche Überlieferung stets fort . . ." Die Alexandriner haben dann, ihrer besseren kritischen Erkenntnis zum Trotz, auch nicht gesichtet, sondern nur gesammelt. „So schrieben Satyros und Hermippos der Kallimacheer im 3. Jh. v. Chr. große Biographien stoffreich und gelehrt aber wie es scheint ohne kritische Sichtung der reichen zusammengetragenen Überlieferung: wenn ihre Namen für gelegentlich schwindelhaft anmutende Berichte genannt werden, so folgt daraus noch nicht, daß sie gerade diese für wahr gehalten haben."

schied zwischen „Geschichte“ und ψευδὴς ἱστορία wohl kannte, aber absichtlich um stilistisch-rhetorischer Neigungen willen verwischte[1]. Und dann hat die Mischung des Griechentums mit morgenländischer Kultur die religiöse Einbildungskraft und den Wunderglauben neu belebt. Auf den Hellenismus und im Besonderen auf das Morgenland einerseits und auf die religiöse Kultur des Judentums andererseits muß hingewiesen werden, um im Hinblick hierauf die weitere Frage beantworten zu können: woher bezog man den Stoff der legendarischen Geschichtserzählung? Diese Frage setzt den möglichen Fall voraus, daß fremder Sagenstoff auf andere Persönlichkeiten übertragen wird (Wandersagen[2]). Was nun die Quellen des Lebens Jesu betrifft, so weisen auch sie, und somit auch das Lukas-Evangelium, eine ganze Reihe legendarischer Bestandteile auf, deren Entstehungsweisen verschieden erklärt werden müssen. Zum Teil sind es die von Bernheim (siehe oben) angegebenen Gesichtspunkte, die für diese Erklärung in Betracht kommen: 1. Mißverständnis, 2. phantasievolle Ausschmückung, 3. Verständlichmachung, 4. Lückenfüllung, 5. Visionsverwirklichung, 6. Übertragung. In der evangelischen Überlieferung spielt indessen noch ein weiterer Gesichtspunkt eine wichtige Rolle: 7. die Herausspinnung eines Vorgangs aus den alttestamentlichen Weissagungen[3].

Es ist nunmehr das Lukas-Evangelium auf diese sieben Spielarten der Legendenbildung zu untersuchen. Oft sind natürlich mehrere Triebfedern an diesem Prozeß beteiligt, und so kann die folgende Einteilung nicht ganz ohne Zwang durchgeführt werden.

1. Das bloße Mißverständnis. Den einfachsten Fall ungenauer Auffassung beweisen

a) die Doppelstücke. Wenn eine Erzählung in zwei oder mehreren (verschiedenen) Überlieferungen von dem späteren Geschichtschreiber dementsprechend für zwei oder mehrere verschiedene Erzählungen gehalten wird, weil die eine Überlieferung auf Inhalt und Form der Erzählung anders eingewirkt hat als die andere, oder wenn durch Teilung oder

1) Vgl. Ed. Norden, Die röm. Literatur: Gercke-Norden, I, S. 483. 511.

2) Vgl. Bernheim, a. a. O., S. 356ff. 449f.

3) Zu der evangelischen Sagenbildung, besonders zu derjenigen der beiden letztgenannten Arten vgl. H. J. Holtzmann, a. a. O., S. 27ff. und Joh. Weiß, S. 46—58 (43—52).

Verknüpfung ein neuer Text entsteht, dann hat man es mit legendarischer Neubildung zu tun. Bei Lukas finden sich folgende Legenden dieser Art:

Die Sabbatheilungen: Luk. 6 6–11, 13 11–17, 14 2–6. An sich wäre es ja möglich, daß an drei Sabbaten diese drei verschiedenen Heilungen (1. einer verdorrten Hand, 2. einer verkrümmten Frau, 3. eines Wassersüchtigen) stattgefunden haben. Aber auffallend ist doch, daß sie alle drei nach demselben Schema angelegt sind: in allen drei Fällen eine Sabbatheilung — zudem eine unaufgefordert gewährte, wie sie sonst nur noch bei dem Jüngling zu Nain berichtet wird — in Gegenwart von Vertretern der gesetzlichen Frömmigkeit, darauf Jesu Rechtfertigung. Achtet man nun auf die Unterschiede, so ergibt sich Folgendes: die dritte Erzählung ähnelt in ihrer ersten Hälfte dem ersten Teil der ersten Erzählung, in ihrer zweiten Hälfte dagegen dem zweiten Teil der zweiten Erzählung. Ich stelle die Texte nebeneinander:

I (6 6–11):	II (13 11–17):	III (14 2–6):
6b *καὶ ἦν ἄνθρωπος ἐκεῖ καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἡ δεξιὰ ἦν ξηρά.*		2 *καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπός τις ἦν ὑδρωπικὸς ἔμπροσθεν αὐτοῦ.*
7 *παρετηροῦντο δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φ.*		1b *καὶ αὐτοὶ ἦσαν παρατηρούμενοι αὐτόν.*
9 *εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτούς· ἐπερωτῶ ὑμᾶς εἰ ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ ἀγαθοποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι…;*		3 *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς τοὺς νομικοὺς καὶ Φ. λέγων· ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ θεραπεῦσαι ἢ οὔ;*
[Mk.: *οἱ δὲ ἐσιώπων.*]		4 *οἱ δὲ ἡσύχασαν.*
10 *… εἶπεν αὐτῷ· ἔκτεινον τὴν χεῖρά σου. ὁ δὲ ἐποίησεν, καὶ ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ.*		*καὶ ἐπιλαβόμενος ἰάσατο αὐτὸν καὶ ἀπέλυσεν.*
	15 *ἀπεκρίθη δὲ αὐτῷ ὁ κύριος καὶ εἶπεν· ὑποκριταί, ἕκαστος ὑμῶν τῷ σαββάτῳ οὐ λύει τὸν βοῦν αὐτοῦ ἢ τὸν*	5 *καὶ ἀποκριθεὶς πρὸς αὐτοὺς εἶπεν· τίνος ὑμῶν ὄνος ἢ βοῦς*

I (6 6–11):	II (13 11–17):	III (14 2–6):
	ὄνον ἀπὸ τῆς φάτνης καὶ ἀπαγαγὼν ποτίζει;	εἰς φρέαρ πεσεῖται, καὶ οὐκ εὐθέως ἀνασπάσει αὐτὸν
	[16] ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβρ. οὖσαν . . . οὐκ ἔδει λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου;	ἐν ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου;
[[11] αὐτοὶ δὲ ἐπλήσθησαν ἀνοίας . . .]	[17] καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ κατῃσχύνοντο πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ.	[6] καὶ οὐκ ἴσχυραν ἀνταποκριθῆναι πρὸς ταῦτα.

Im ersten Teil stimmen I und III in Folgendem überein: 1. im Hinblick auf einen Kranken passen die Pharisäer ihm auf; 2. Jesus ahnt ihre Gedanken, stellt eine Frage, die nicht beantwortet wird, und nimmt die Heilung vor. In II dagegen ist 1. die Reihenfolge anders: erst die Heilung, dann der Tadel, 2. liegt hier kein Lauern vor, sondern der Tadel wird offen ausgesprochen. Im zweiten Teil stimmen II und III in Folgendem überein: 1. Jesus rechtfertigt sich durch ein Gleichnis, das von einem Rind und einem Esel handelt; 2. die Gegner sind bloßgestellt. In I dagegen 1. wendet sich Jesus zum zweitenmal an seine Gegner, 2. wird nicht die Überlegenheit Jesu, sondern die ihm drohende Gefahr betont.

Welcher Schluß ist aus diesem Tatbestand zu ziehen? Doch wohl der, daß hier aus zwei Geschichten drei geworden sind. Die beiden ursprünglichen Erzählungen sind I und II. Durch Vermischung dieser ist dann III entstanden und als dritte selbständige Erzählung neben die ursprünglichen getreten[1]. Was die Rechtfertigung Jesu betrifft, so macht diejenige in II (13 15) mehr den Eindruck der Ursprünglichkeit als die in III (14 5). Denn jene paßt allein in den Zusammenhang: Pflichterfüllung — wie an jedem andern Tag, so auch am Sabbat. Das Gleichnis in III dagegen verlangt diese Pflichterfüllung

1) Auch Wernle, Die synoptische Frage, 1899, S. 94, nimmt an, daß III eine Neubildung ist.

nur in dringenden Fällen[1]. Das aber widerspricht nicht nur den vorliegenden Umständen, sondern vor allem der Anschauung Jesu[2]. Lukas wird die Geschichten aus drei verschiedenen Quellen geschöpft haben[3] (vgl. den nächsten Abschnitt).

Die große Sünderin: Lk. 7_{36-50}. Die Salbung in Bethanien, Mk. 14_{3-9}, ähnelt dieser Geschichte in manchen Punkten. Ihre gemeinsame Herkunft beweisen sie m. E. gerade durch die äußeren Übereinstimmungen: 1. Salbung durch eine Frau, 2. das Gefäß: *ἀλάβαστρον μύρου,* 3. Jesus im Haus eines Simon[4]. Die großen Verschiedenheiten der beiden Stücke nach Umwelt, Absicht (hier Reue; Markus: Verehrung) und zeitlicher Einordnung (hier mitten in der galiläischen Wirksamkeit Jesu; Markus: am Ende; dem entspricht auch der Ton: hier Realismus, dort Symbolik) beweisen m. E. nur, daß ein Teil der Überlieferung nicht mehr wußte, wo man die Salbungsgeschichte unterbringen sollte. Beide Formen sind dem Lukas überliefert worden[5], er bringt aber nur die eine: seine Kritik ließ ihn auf ein Doppelstück schließen und die Markusform ausschalten. Ob er mit dieser Wahl das Richtige getroffen hat, darüber läßt sich streiten; daß aber hier eine Doppelform vorliegt, diese Empfindung des Lukas teile ich durchaus. Es gab m. E. Eine Salbungsgeschichte, deren Rahmen uns zweimal in den Synoptikern begegnet. Ein Zweig der Überlieferung hat dann den ursprünglichen Inhalt (Markus) verloren und den übrig gebliebenen Rahmen mit einer ganz anderen Erzählung verknüpft, die zu jenem nicht recht passen will[6]. So ist auch hier durch Zusammensetzung nicht

1) Vgl. Joh. Weiß, S. 314 (326).

2) Der Spruch 14_5 wird wohl bei einer ganz anderen Gelegenheit gesprochen sein: ursprünglich enthielt er vermutlich gar keine sittliche Forderung, sondern stellte in derselben Weise eine religiöse Aufmunterung dar, wie die Gleichnisse in Luk. 15. Ich glaube das aus Mt. 12_{11-12b} schließen zu dürfen.

3) Daß es sich um drei verschiedene Krankheiten handelt, spielt m. E. keine Rolle, da offenbar nur feststand, daß es sich um eine Heilung handelte; die Krankheit haben dann die Überlieferungen verschieden eingesetzt. Vgl. Joh. Weiß, S. 99 (97); H. J. Holtzmann, a. a. O., S. 56.

4) Die von Wernle, a. a. O., S. 38, angeführte vierte Übereinstimmung kommt bei der Frage der Legendenbildung wohl nicht in Betracht.

5) Vgl. Wernle, a. a. O., S. 38f.

6) Überzeugend scheint mir Joh. Weiß, S. 435 (451), nachgewiesen zu haben, daß der Rahmen (Salbung) „die Szene mit einem fremdartigen Zuge überladet",

zusammengehöriger Stücke[1] eine zweite Salbungsgeschichte entstanden, die also als solche in den Bereich der Sage zu verweisen ist. Ich halte nun die Salbungsgeschichte des Markus für die echte und diejenige für die Bastardbildung, die Lukas zwar nicht selbst gestaltet[1], vielmehr als eine ihm überlieferte Erzählung von einer Sünderin-Salbung der Markus-Erzählung vorgezogen hat.

Aussendung der 70: Lk. 10 1–16. Es handelt sich offenbar um dieselbe Jüngeraussendung wie die 9 1–6 erzählte. Der Zweck der Aussendung paßt zu dieser Rede nicht[2]: ein Doppelstück zu 9 52. Der Inhalt der Rede ist fast derselbe. Hier schimmert noch ihr alter Gegenstand durch: Judenmission, obgleich die Überlieferung, die die Adresse vervielfachte, Letzteres vermutlich unter dem Eindruck der Heidenmission getan hat. „Wölfe" (10 3) kann doch wohl nur auf die Juden gehen. Daß Lukas von zwei Aussendungen berichtet, erklärt sich daraus, daß er in zwei Quellen die voneinander abweichenden Darstellungen der einzigen Aussendung las, die die älteste Überlieferung kennt, und deshalb dieselbe Sache für Zweierlei hielt. Das Nebeneinander dieser beiden Aussendungen ist also legendarisch. Was die Entstehung der Sage selbst betrifft, so ist sie, weil Mißverständnis nicht vorliegt, in anderem Zusammenhange zu erörtern.

b) Erzählungen, die ursprünglich Gleichnisse oder Sinnbilder gewesen sein mögen. „Waren ... einmal Taten vorhanden, die für den Meister auf eine seltene Begabung und höhere Vollmacht hinwiesen, so war es sehr begreiflich, daß sich bald Gleichnisse, die er ausgesprochen hatte, in Ereignisse umsetzten."[3] So läßt sich Neumann vernehmen, der diesen Satz auf einige Geschichten anwendet, von denen ich mir indessen nur den Fischzug des Petrus auf diese Weise entstanden denken kann. Die übrigen von Neumann hier erwähnten (Speisung, Seesturm) sind m. E. anders zu erklären.

---

weil die Umstände auf Triebhaftigkeit und Unmittelbarkeit beruhen. Auch Wernle, a. a. O., S. 39, bezeichnet die Salbung als „nachschleppenden Zug"; zu seinen sonstigen Bemerkungen vgl. den Anhang.

1) Ich stelle mich damit in Gegensatz zu Wernle und H. J. Holtzmann; vgl. das folgende Kapitel.

2) Vgl. H. J. Holtzmann, a. a. O., S. 357 f.

3) Arno Neumann, Jesus, wer er geschichtlich war, 1904, S. 104.

Der Fischzug des Petrus: Lk. 51–11. Nach Markus (117) hat Jesus bei der Berufung der ersten Jünger diese mit Fischern verglichen, die Menschen fangen werden; er hat also den Jüngerberuf dadurch erklärt, daß er den bisherigen Beruf der Erstberufenen als Bild verwendete. Diese Versinnbildlichung ist „die geschichtliche Grundlage des Ganzen“[1]. Das Mißverständnis bestand darin, daß man glaubte, Jesus spiele hier auf einen wirklichen Vorgang an; und so wurde die Bildrede vergeschichtlicht.

Das Ergebnis einer ähnlichen Umbildung werden die in der Kindheitsgeschichte auftretenden Personen Symeon und Hanna (Lk. 225–38) darstellen. Ursprünglich reine Sinnbilder[2], wurden sie von der mündlichen Überlieferung zu volkstümlich-greifbaren Gestalten verkörpert. Auch eine Art Mißverständnis.

Das Zerreißen des Tempelvorhangs in der Sterbestunde Jesu: 2345b. Hier handelt es sich vielleicht um Umsetzung eines rein sinnbildlich gedachten Lehrgedankens in greifbare Wunderwirklichkeit. Falls der Hebräerbrief älter als das Lukas-Evangelium ist[3], wäre der Beweis geliefert: der Gegensatz von Hebr. 98 (der erste Bund hat noch keinen Zugang zum Allerheiligsten) und 1019 (für die Christen ist der Zutritt „durch das Blut Jesu“ ermöglicht) wird in das Leben Jesu übertragen: im Augenblick seines Todes zerreißt der den Eintritt hindernde Vorhang im Tempel[4]. Daneben mögen ähnliche Vorstellungen, deren gemeinsamer Kern als Wandersage zu beurteilen ist, eingewirkt haben, wie z. B. der Riß im Himmel (Livius XXII, 1), das Aufspringen der Tempeltore (Josephus, bell. Iud. VI, 53; Tacitus, hist. V, 13; Fiebig, Rabbinische Wundergeschichten [Lietzmanns Kleine Texte: 78], S. 10).

Nicht hierher gehören m. E. die Erzählungen der wunderbaren Speisung (910–17) und der Sturmbeschwörung (822–25), die Neumann auch für mißverstandene Bildreden hält. Seines Ortes wird darüber zu reden sein.

1) H. J. Holtzmann, a. a. O., S. 335.

2) Neumann, a. a. O., S. 65: „Der Name des Mannes bedeutet ‚Erhörung‘, der Name der weiblichen Prophetin ‚Gnade‘.“

3) Vgl. Joh. Weiß, Das Urchristentum I (1914), S. 83.

4) Paul Fiebig (Jüdische Wundergeschichten, S. 60) weist darauf hin, daß diese Verwertung des Sinnbildlichen, Lehrhaften, Bedeutungsvollen für Wundererzählungen auch eine bei der Entstehung der Rabbinenwunder wirksame Triebfeder ist.

2. Die phantasievolle Ausschmückung. Waren die infolge eines Mißverständnisses entstandenen Legenden mehr oder weniger absichtsloser Art, so zeigt die geschäftige Volkseinbildungskraft, wie unbefangen und frei man den Stoff behandelte. Hier handelt es sich nicht nur um ganze Geschichten, sondern ebenso häufig bloß um Sätze und Wörter, die eingeschoben wurden; ja nur geringfügige Abwandlungen sollen das Erzählte in irgend einer Weise nach Wert und Wirkung steigern. Das Lukas-Evangelium bietet folgende legendarische Ausschmückungen:

Der Hauptmann von Kapernaum (7 1–10): Aus einer der Geschichte zugrundeliegenden tatsächlichen Heilung hat die Überlieferung eine die Grenzen menschlicher Kräfte übersteigende Fernwirkung gestaltet.

Die Anfrage des Täufers (7 19): Die Spruchsammlung Q berichtet nur: *πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ* (Mt. 11 2); Lukas hat bereits erfahren, daß es zwei Jünger waren. Der spätere Erzähler weiß genauer Bescheid.

Das blutflüssige Weib (8 45): Bei Markus (5 31) geben die *μαθηταί* die Antwort. Diese schematische Form ist bei Lukas dadurch greifbarer gestaltet, daß Petrus der Sprecher ist.

Die 10 Aussätzigen (17 11–19): Auch diese Geschichte halte ich für eine durch phantasievolle Ausschmückung der Aussätzigenheilung Mk. 5 12–16 entstandene sagenhafte Wucherung. Beim Weitererzählen vergröberte sich jene Erzählung von dem einen Aussätzigen ins Massenhafte. Diese Erzählung setzt sich zusammen aus einem versprengten Stück einer anderen Erzählung[1], dem formelhaften Schluß (V. 19), der hier so unpassend ist, daß man wohl vermuten darf, daß er als beliebtes (7 50, 8 48) Schlußschema gedankenlos angehängt worden ist, vor allem aber einem Worte Jesu (V. 17 und 18), an dem man lernen kann, wie ein erfundenes Wort gegen ein echtes absticht: bei keiner Heilung sonst hat Jesus eine besondere Dankeskundgebung erwartet oder gar ihr Fehlen gerügt.

Zachäus (19 1–10). Die Anrede Jesu (V. 5): Jesus nennt ihn mit Namen, ohne ihn vorher gesehen zu haben; denn Zachäus kennt Jesus nur dem Namen nach (V. 3).

---

1) **Wernle**, a. a. O., S. 94: Der dankbare Samariter „ist nur eine ungeschickte Vergröberung aus dem Gleichnis c. 10.“

Gefangennahme, Verurteilung und Tod Jesu (22 39—23 49): Die letzten Lebensstunden und der Augenblick des Todes bedeutender und geliebter Menschen ist für die fromme Einbildungskraft ein besonders beliebter Gegenstand legendarischer Ausschmückung: vgl. Cäsars Tod (s. u. S. 37), den Tod des Akiba und anderer Rabbinen[1]. Diese Neigung hat als allgemeines Naturgesetz bei der Entstehung von Wundergeschichten und Sagen zu gelten — unbeschadet der Möglichkeit, daß die einzelnen Wunder und wunderhaften Einzelzüge auf verschiedene Weise entstanden gedacht werden können, sei es als Schößling vom gleichen Stamm, sei es als Aufpfropfung fremden Sagenstoffes.

Der Engel in Gethsemane (22 43–44): Wir beobachten hier den „die Gewalt des großen Kampfes steigernden Trieb der Sage"[2]. Doch muß diese Ausschmückung sehr jung sein: sie ist wahrscheinlich erst entstanden, als das Lukas-Evangelium bereits bekannt war, denn sie fehlt in den guten Handschriften (BRT syr^{sin} . . .).

Der Judaskuß (22 47–48): Durch die Streichung der aufklärenden Bemerkung Mk. 14 44 wird aus dem natürlichen Ereignis der Zeichengebung ein dramatischer Auftritt. Daher auch das Wort Jesu (V. 48). Jesus wird schwerlich den Titel des Messias gebraucht haben, wenn er von seiner gegenwärtigen Person sprach[3]. Doch ist das Wort im Sinne der Überlieferung, die hier eine wirkungsvolle Kundgebung im Auge hat, durchaus stimmungsentsprechend gestaltet. Daß die Überlieferung auch sonst durch dieses Mittel eine gesteigerte Wirkung zu erzielen sucht, lehrt der Vergleich von Mk. 8 27 mit Mt. 16 13, ferner die Stellen Mk. 10 45 und Mt. 11 19, wo „die Überlieferung einfach an Stelle eines ‚Ich' den Weissagungsnamen eingesetzt hat"[3]. — Es

---

1) Vgl. Fiebig, Jüdische Wundergeschichten, S. 41, 48 und 60. Hier wird darauf hingewiesen, daß die Neigung, das Rührende oder Bedeutungsvolle der Erzählung zu steigern, zur Bildung ganz ähnlicher Sagen bei Jesus sowohl wie bei den Rabbinen geführt hat, z. B. Bekehrung derer, die der Gegenpartei des Märtyrers angehören (Pilatus, Mitgekreuzigte, Centurio), u. a. „Die ältesten Schulhäupter der Stoa müssen durch Selbstmord enden, weil sie ihn unter Umständen für sittlich erlaubt ansehen." So E. Bethe im Hinblick auf die novellistische Verfälschung der Lebensbeschreibung großer Männer, Gercke-Norden, I, S. 408.

2) H. J. Holtzmann, a. a. O., S. 414.

3) Vgl. Joh. Weiß, S. 150 (151).

wäre übrigens möglich, daß der Judaskuß überhaupt, auch als bloßes Zeichen, erst als spätere Ausschmückung in die Überlieferung eingedrungen ist[1].

Die Verleugnung des Petrus ist durch den Zug bereichert, daß Jesus nicht nur als im Hofe anwesend gedacht ist, sondern auch den Petrus im Augenblick der Verleugnung anblickt (22 61). Auch hier hat man m. E. wieder eine Neigung zu dramatischer Wirkung festzustellen, die zu dichterischer Ausmalung trieb[2]. Die Voraussetzung dieses Urteils ist, daß man die Annahme, Jesus befinde sich auch bei den Häschern im Hof, ablehnt. In der Tat scheint mir die Anwesenheit Jesu in der *αὐλή* nicht gut begründet zu sein. Zwar wird diese in V. 61—65 vorausgesetzt, und es mögen die Mißhandlungen eher den Häschern als den Ratsherrn (Markus) zugetraut werden, aber die Lukas-Darstellung läßt m. E. nicht zu, Jesus im Kreise der Häscher anzunehmen: 1. Zwischen *οἰκία*, dem Aufenthaltsorte Jesu (V. 54), und *αὐλή*, demjenigen der Häscher (V. 55), wird offenbar ein Unterschied gemacht; 2. schon vor V. 61 hätte von der Gegenwart Jesu die Rede sein müssen. Endlich erhebt sich folgendes Bedenken: Die Häscher vergreifen sich an Jesus, ehe noch die Verhandlung begonnen hat. Demgegenüber erscheint mir die Markus-Darstellung (Mißhandlung nach der Verurteilung: 14 65) natürlicher. Freilich ist damit die Schwierigkeit, daß die Mitglieder des Hohen Rats die Mißhandelnden sind, noch nicht gehoben. Aber vielleicht ist es erlaubt, folgender Vermutung Raum zu geben: Jene Schwierigkeit wäre beseitigt, wenn ursprünglich Mk. 14 65 mit der Schlußzeile begonnen hat: *καὶ οἱ ὑπηρέται . . . ἔλαβον καὶ ἤρξαντό τινες . . .* Das Auge des Abschreibers mag, da die beiden ersten Zeilen des Verses mit *καί* anfingen, gleich auf die zweite Zeile geglitten sein, und er mag, als er dies am Schlusse (*προφήτευσον*) merkte, die erste übersehene Zeile hier nachgetragen haben.

Die Engel im leeren Grab (24 4): Aus Einem Engel (Mk. 16 5) sind bei Lukas zwei Engel geworden (vgl. auch AG. 1 10). Solche „verhältnismäßig harmlosen“[3] Verdoppelungen sind oft das Ergebnis lebhafter

---

1) Joh. Weiß, S. 210 (2. Aufl.; in der 3. Aufl. ist diese Vermutung gestrichen).
2) Vgl. Wernle, a. a. O., S. 34.
3) Joh. Weiß, S. 47 (44).

Weitererzählungen: vgl. Mt. 8 28, 9 27, 20 30 mit den entsprechenden Markus-Parallelen; vgl. ferner die zehn Aussätzigen (siehe oben).

Gern fügt die Legende den rührenden Zug μονογενής hinzu: *Der Jüngling zu Nain* (7 12), *die Tochter des Jairus* (8 42), *der fallsüchtige Knabe* (9 38)[1].

3. Erläuterung unverständlichen Überlieferungsstoffes. Unerklärte Ereignisse sucht man sich zu erklären, zu begründen, fremde Erscheinungen, Vorstellungen und Begriffe will man „sich seinem Vorstellungskreise assimilieren und modelt sie danach um“[2]. Man sieht: hier liegt nicht mehr unwillkürliche Sagenbildung vor wie bei der ersten und zweiten Art; hier ist bereits Reflexion und bewußte Absicht am Werk[3]. — Das Lukas-Evangelium weist folgende derartige Fälle auf:

Der Besessene in der Synagoge zu Kapernaum (4 31—37): Der Dämon, den man sich im Kranken wohnend dachte, erkennt Jesus sofort als Messias. Das ist der Versuch, das angstvolle und widerstrebende Verhalten des Kranken bei der Predigt Jesu zu erklären.

Der Besessene von Gergesa (Gerasa) (8 26—39): Zunächst ist hier dasselbe zu bemerken wie bei dem Besessenen in der Synagoge zu Kapernaum: V. 28. Sodann ist Folgendes zu beachten: Mit der Heilung zusammen wird das Ereignis mit der Schweineherde erzählt. Ob es sich hier um ein zufälliges Zusammentreffen, oder um einen ursächlichen Zusammenhang handelt (*Joh. Weiß*), ist wohl nicht mehr auszumachen. *Jedenfalls muß der Fall den Eindruck der Verwickeltheit gemacht haben.* Was war natürlicher, als daß man sich den Vorgang mit der Vorstellung, daß Dämonen ihre Wohnung wechseln können, klar zu machen suchte? So dichtete denn die Sage das Gespräch zwischen Jesus und dem Dämonen, der den Kranken für sich sprechen läßt.

Das blutflüssige Weib (8 45 f.): Die wunderbare Heilung erklärt man sich durch eine von Jesus ausströmende Heilkraft. Diese Vermutung ver-

1) Das Rührend-Erbauliche kennzeichnet die lukanische Eigenart (siehe unten im dritten Kapitel), darf aber wohl auch auf Rechnung der vorlukanischen Legendendichtung gesetzt werden.

2) *Bernheim*, a. a. O., S. 496.

3) Vgl. dazu *Joh. Weiß*, Urchristentum I, S. 65.

dichtet sich in der späteren Reflexion zur Tatsache (Mk. 5 30). Bei Lukas ist bereits ein Wort Jesu daraus geworden.

Die Verklärung (9 32): Das Schlafen der Jünger, offenbar aus der Gethsemanegeschichte hier eingetragen, ist vielleicht ein kindlicher Erklärungsversuch des Wunders, indem dadurch der Vollzug der Verwandlung dem Blick der Jünger entzogen wird, die nach dem Erwachen erst die vollendete Tatsache sehen.

Die Aussendung der 70 (10 1–16): Daß diese Aussendung neben der vorher erzählten (9 1–6) als Legende zu werten ist, sahen wir bereits oben (S. 19). Wie aber ist diese Legende entstanden? Der unverständliche Überlieferungsstoff ist hier die Tatsache, daß sich die heidenchristliche Großkirche durch die Predigt vieler „Berufener" in kurzer Zeit stark verbreitet hat, ohne daß im Leben Jesu auch nur der geringste Ansatz hierzu als Ausgangspunkt zu finden gewesen wäre. Schon durch Jesus „müssen" Viele ausgesandt worden sein — so legte die Überlieferung sich den Fall zurecht und ließ nicht zwölf, sondern sechsmal soviel von Jesus ausgesandt werden. Ob die Legende nun 70 oder 72 gemeint hat, ist nicht sicher[1].

Die Weissagung des Verrats (22 21–23): „Es sah fast so aus, als sei Jesus einer verhängnisvollen Verkettung von Umständen zum Opfer

1) Textlich ist „72" besser bezeugt (B; die altsyrischen Übersetzungen; die wichtigsten Zeugen des abendländischen Textes: Da; R: wird von Huck, Synopse der drei ersten Evangelien, 1910⁴, S. XIII, als „guter Text" bezeichnet). Trotzdem ziehen die meisten Forscher (Wernle, a. a. O., S. 99; H. J. Holtzmann, a. a. O., S. 358; Pfleiderer, Urchristentum, I², S. 433 f.; Huck, Synopse, S. 115) die andere Lesart („70") vor: 70 war eine konventionelle, heilige Zahl in der jüdischen Theologie (die 70 Ältesten des Mose, die LXX, Zahl der Heidenvölker, Gesetzgebung in 70 Sprachen, auch die Zahl 70 teilt den Vorstellungskreis mit der Zahl „12": Ex. 15 27). 72 galt als runde Zahl (am besten mit unseren „100" wiederzugeben; vgl. die 72 Reisen des phrygischen Kaufmannes Zeuxis nach Rom: CIG. 3920), mag man sie nun als 6 fache 12-Zahl oder als den 5. Teil der Tage im Jahr erklären. Diejenigen, die „72" lesen (z. B. Bernh. Weiß, Die Quellen des Lukasevangeliums, 1907, S. 288; Joh. Weiß, S. 445 [460] und 419 [435]), führen, abgesehen von den Textzeugen, an, daß 1. man die Zahl der Heidenvölker auch auf 72 festlegt, 2. eher 72 denn 70 als unverständlich geändert sein wird. Ich kann mich nicht von der letzteren Ansicht überzeugen, zumal ich gegen „72" noch geltend machen möchte, daß es dieser Überlieferung darauf ankommen mußte, gerade eine bedeutungsvolle und eben keine allgemeine Zahl zu verwenden.

gefallen. Vielleicht — wenn Judas nicht dagewesen wäre? Aber dieser Gedanke wird weit abgewiesen."[1] Unbegreiflich mußte es der späteren Gemeinde erscheinen, daß der Herr den Verrat nicht vorhergewußt habe. So wurde ein diesbezügliches vaticinium ex eventu eingeschoben. Hiermit hängt auch die Einschiebung des Wortes Jesu an Judas bei der Gefangennahme (22 48) zusammen: man konnte es sich später nicht anders denken, als daß Jesus dem Verräter seine Allwissenheit kund gab. So findet sich auch bei Matthäus ein Wort Jesu an Judas: 26 50. Dies ist jedoch keine Parallele zu dem Worte bei Lukas, sondern nur eine Vorstufe dazu in der Weiterbildung der Legende.

Das leere Grab und die Berichterstattung der Frauen darüber (24 1–11): Was Jesus mit seiner Auferstehung gemeint hatte, mußte den Hinterbliebenen, die ihn wie jeden andern Sterblichen den Weg gehen sahen, den alle gingen, unverständlich bleiben. Ein Paulus freilich hätte des leeren Grabes nicht bedurft, um sich über die Auferstehung Jesu klar zu werden; denn der Christus, an den er glaubte, war derjenige von Damaskus, unkörperlich und nur vorübergehend Fleisch geworden; die Erzählung vom leeren Grab, falls er sie schon gekannt haben sollte, erwähnt er daher nicht. Aber das dinglich-sinnlich denkende Volk machte sich die Auferstehung in handgreiflich-gröberer Weise verständlich: Jesus ist auferstanden — also muß sein Grab leer gewesen sein. — Ich denke mir also die Entstehung der Legende vom leeren Grabe als Folgerung der unbezweifelten Auferstehung[2].

---

1) Joh. Weiß, S. 202 (204).

2) Ich stelle mich damit auf den Standpunkt derjenigen, die die Geschichtlichkeit der Erzählung vom leeren Grabe bestreiten. Zwar spricht ja Einiges für die Geschichtlichkeit, z. B.: Ist die Frage nach dem Schauplatz der ersten Erscheinungen des Auferstandenen zugunsten Jerusalems (Lukas, Johannes) und zuungunsten Galiläas (Markus [Matthäus], Petrus-Evangelium) entschieden, so wird dadurch die Annahme der Geschichtlichkeit des leeren Grabes sehr nahe gelegt (Loofs, Die Auferstehungsberichte und ihr Wert, Leipzig 1898 [Hefte zur „Christlichen Welt": 33]), aber nicht zwingend bewiesen (ebenda S. 30). Ferner: Die jüdischen Christenfeinde müssen die Tatsache des leeren Grabes zugegeben haben; denn sonst hätten sie nicht zu der Verleumdung von dem Diebstahl des Leichnams durch die Jünger gegriffen (Mt. 27 64, 28 12–15). In diesem Falle hätte also Joseph von Arimathäa „die zuvor nur provisorische Beisetzung gleich in der auf den Sabbat folgenden Nacht zu einer definitiven gemacht" (H. J. Holtzmann, a. a. O., S. 105). Aber dieser Annahme stehen m. E.

Durch das Schweigen der Frauen ist dem Auferstehungsglauben „sein ganz selbständiger Ursprung gewahrt“[1]. Als dieser Glaube unbezweifelt und gefestigt war, zog man die Schlußfolgerung der leiblichen Auferstehung: das Grab muß leer gewesen sein. Indem sich so das volkstümliche Denken die „Tatsache“ der Auferstehung begreiflich machte, wurde den Frauen (wahrscheinlich ist es nur Maria von Magdala gewesen), die bis dahin geschwiegen hatten, die Zunge gelöst: sie konnten die Richtigkeit jener Schlußfolgerung bezeugen, denn ein Engel hatte ihnen damals eine diesbezügliche Aufklärung zuteil werden lassen. — Für ebenso möglich wie diese Betrachtungsweise halte ich übrigens auch die andere[2], daß die Legende nicht so sehr durch Konsequenzmacherei, als durch Visionsverwirklichung entstanden sei (indem Maria die visionär erhaltene Bestätigung, Jesus befinde sich nicht im Grabe [Mk. 16 6], in die objektive Tatsache des leeren Grabes umsetzte). Vielleicht kommt bei der Entstehung dieser Sage beides zusammen.

Die von Markus bezeugte Tatsache, daß die Frauen „niemandem etwas sagten“ (16 8), war der späteren Überlieferung unverständlich: die verstandesmäßige Kritik führte sie dazu, das Gegenteil für das Wahre zu halten. In dieser Änderung stimmen Lukas (24 9) und Matthäus (28 8) überein.

doch unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen: 1. Von jener Verleumdung des Hohen Rats sagt Markus kein Wort; hätte er sie gekannt, „so hätte er hierüber nicht schweigen dürfen; denn es war eine Lebensfrage für die alten Gemeinden, jenen Verdacht zu zerstreuen“ (Joh. Weiß, S. 385 [399]). Dann ist also jenes zur Zeit des Matthäus verbreitete Gerücht (Mt. 28 15) erst später entstanden. 2. Jede Erklärung, weshalb das Grab leer gefunden wurde, setzt voraus, daß das Zeugnis der Frauen hierüber als ebenso zuverlässig anerkannt werden müsse wie ihre Erzählungen von Hinrichtung, Tod und Begräbnis. Auch hier ist es Joh. Weiß (S. 223 [226]), der dagegen berechtigten Einspruch erhebt: „Die Frauen“ ist eine Verallgemeinerung, die auf Maria von Magdala einzuschränken ist: diese ebenso wie Johanna zu hysterischer Überspanntheit (Lk. 8 2) neigende Frau mag angesichts des Grabes eine Engel-Vision erlebt haben, deren Inhalt war: „Er ist auferstanden, er ist nicht hier“ (Mk. 16 6). Über diese Vision hat Maria geschwiegen und ist erst später damit hervorgetreten. In Letzterem stimmen Joh. Weiß (S. 48 [45 f.]) und H. J. Holtzmann (a. a. O., S. 183) überein. — Aus diesen Gründen sehe ich, trotz der scharfsinnigen Ausführungen Loofs' und K. Girgensohns, der in seinem Buche „Zwölf Reden über die christliche Religion“[3], 1913, S. 101 f., zu dem gleichen Ergebnis kommt, mich genötigt, die Geschichte vom leeren Grab in das Reich der frommen Dichtung zu verweisen.

1) H. J. Holtzmann, a. a. O., S. 183.

2) Joh. Weiß, S. 223 (226).

4. Die überflüssige „Lücken"füllung. Die legendarischen Wucherungen, die durch das Bestreben, mehr zu wissen als der ältere Erzähler, hervorgerufen sind, sind ähnlicher Art wie die in dem vorigen Abschnitt betrachteten; doch hat es sich dort um Ergänzungen gehandelt, die für *das Verständnis notwendig* waren, so führte die Neigung, Fragen der bloßen Neugier zu beantworten, zu einer *überflüssigen „Lücken"füllung*, die sich eng mit der dichterischen Ausschmückung berührt, die wir oben betrachtet haben (2.), nur daß hier das Merkmal der *bewußten* Erweiterung hinzutritt.

Sehen wir das Lukas-Evangelium auf solche bewußt schmückenden Lückenfüllungen durch.

Die Kindheitsgeschichten (Kap. 1—2) gehören natürlich nur allgemein und als Ganzes betrachtet hierher. Von jeher hat man an der Kindheit und Jugend eines bedeutenden Mannes ebenso sehr Interesse genommen wie an der Zeit der Höhe. Und wenn hier die Geschichte schwieg, war gleich die fromme Einbildungskraft bei der Hand, die Wißbegier zu befriedigen.

Die erste Sabbatheilung (6_{6}): Die Legende weiß von der verdorrten Hand bereits zu berichten, daß es die rechte war.

Die Verklärung (9_{31}): Während Mk. 9_{4} über den Inhalt des Gesprächs Jesu mit Elias und Mose noch schweigt, wird diese Lücke in der späteren Überlieferung ausgefüllt: Gegenstand des Gesprächs war der Tod Jesu in Jerusalem.

Das Füllen beim Einzug in Jerusalem (19_{30}): Auf ihm hat vorher noch nie ein Mensch gesessen. Dieser legendarische Zug findet sich mehrfach, da er ein Mittel zur Steigerung des Messiaszaubers ist: vgl. 23_{53}. Hier liegt die alte jüdische Vorstellung zugrunde, daß die Unberührtheit allein der Heiligkeit entspricht: Num. 19_{2}, Dt. 21_{3}, II. Sam. 6_{3}.

Gethsemane (22_{41} f. 45): Die Entfernung des betenden Jesus von den Jüngern (*λίθου βολήν*) kann das Lukas-Evangelium genauer angeben als die ältere Markus-Erzählung. Was *das Gebet selbst* betrifft, so halte ich einen Halbschlaf, in welchem es möglich sein soll, die Worte des in einiger Entfernung Betenden zu *hören und zu behalten*, für eine naturgesetzliche Unmöglichkeit. Der Wortlaut ist daher m. E. eine

nachempfindende Lückenfüllung. Indem ich aber hier auf die *geschichtliche* Wahrheit verzichte[1], erkenne ich dankbar an, daß sie durch die dichtende Einbildungskraft[2] nicht verschleiert, sondern in *künstlerische* Wahrheit verdeutlicht worden ist. Wie gut die nachempfindende Lückenfüllung hier gelungen ist, zeigt das gleich darauf folgende Gegenstück dazu: die Jünger sind vor Trauer eingeschlafen (V. 45). Die λύπη, die Markus von Jesus berichtet (14 34), wird hier den Jüngern zugeschrieben. Diese Begründung ihrer Schlaftrunkenheit ist m. E. durchaus mißglückt.

Die Gefangennahme (22 47–53): Hier weiß die Legende in folgenden Einzelheiten genauer Bescheid als die Geschichte: Der *Schwertschlag* als solcher zwar könnte nur dann eine Wucherung aus V. 49b sein, wenn man Mk. 14 47 für eine spätere Eintragung (aus Matthäus?) halten dürfte. Dazu liegt aber gar kein Grund vor[3]. Aber die näheren Umstände (Sklave des Hohenpriesters, Ohr) verdanken wir jedenfalls den sagenspinnenden Alleswissern. Das Lukas-Evangelium bietet darüber hinaus noch die Zutat des *rechten* Ohres. — Ferner: *Die Heilung*. Daß hier eine Schritt für Schritt weitergehende Sagenbildung vorliegt, geht aus einer Vergleichung Markus — Lukas — Johannes klar hervor.

Die Worte Jesu an die Töchter Jerusalems (23 28–31): Das Verlangen nach möglichst vielen Herrenworten schuf solche, wo die Gelegenheit sich immer bot, sei es durch Anlehnung an überlieferten Stoff — dieser Fall mag hier vorliegen: Mk. 13 17 = Lk. 21 23 — sei es durch freie nachempfindende Vermutung (vgl. das Gebet in Gethsemane).

---

1) Mit *Joh. Weiß*, S. 206 (209), gegen *H. J. Holtzmann*, a. a. O., S. 175 u. a.

2) *Pfleiderer*, a. a. O., S. 389, macht hiergegen geltend, daß der Gebetskampf „von der Überlieferung schwerlich gebildet worden wäre, da sie Jesum in seiner natürlich menschlichen Empfindung zeigt". Aber die Überlieferung hat sich doch auch nicht gescheut, Jesus die verzweifelte Psalmstelle als letztes Wort in den Mund zu legen!

3) *Joh. Weiß*, S. 500 (515). Bei Markus handelt es sich m. E. um eine „impulsive" „Gegenwehr bei der Verhaftung" und nicht um einen „verspäteten Widerstand (S. 208 [211]). Irgendwelchen Widerstand werden die Jünger, falls man diesen „Helden" (Mk. 14 50) das zutrauen darf, bei diesem unheimlichen Zusammenstoß schon geleistet haben, und Gegenwehr seitens der Häscher kann in diesem Augenblick des Wirrwarrs und der Aufregung stattgefunden haben, ohne daß der Griffel der Geschichte dem Beachtung schenken mußte. Jesus wird den Dreinschläger an weiterem Vorgehen gehindert haben.

Das Grab (23 53) wird als eines bezeichnet, in welchem noch niemand gelegen habe. Gewiß kann das der Fall gewesen sein; denn es liegt nahe, daß Joseph von Arimathäa sein eigenes Grab zur Beisetzung Jesu verwendet hat. Aber dieser Gedanke ist doch höchst gleichgültig. Das, was man bei dem Zusatz „*οὗ οὐκ ἦν οὐδεὶς οὐδέπω κείμενος*“ empfinden sollte, war m. E. ganz etwas Anderes, etwas viel Wichtigeres: die über die Alltäglichkeit erhabene Messiaswelt. Aus diesem Grunde muß ich den Zusatz mit Wernle[1] als legendarisch ansehen. Vgl. 19 30 (siehe oben S. 28) und Joh. 19 41.

5. Visionsverwirklichung. Der antike Mensch der religiös-erregbaren hellenistischen Zeit, zumal derjenige, der in der endzeitlich angespannten Zeit des Urchristentums lebte, neigte zu ekstatisch-visionären Erlebnissen, die für ihn nicht geringere Wirklichkeit besaßen als gegenständlich wahrgenommene Ereignisse. So gibt es eine ganze Reihe von wunderbaren Erzählungen, die die Überlieferung als Tatsachen weitergab, die aber ursprünglich nichts weiter waren, als Visionen, subjektive Offenbarungen. — Im Lukas-Evangelium lassen sich folgende Legenden auf diese Weise ableiten:

Das Himmelswunder bei der Taufe Jesu (3 21–22): Während bei Markus (1 10) noch deutlich zu erkennen ist, daß es sich bei dem ganzen Vorgang nur um eine Vision Jesu gehandelt hat, wird diese Auffassung von den späteren Synoptikern verwischt, indem beide *εἰς αὐτόν* in *ἐπ᾽ αὐτόν* umwandeln. Lukas vergegenständlicht die visionäre Erscheinung zu einer körperlich-wahrnehmbaren: *ἐγένετο ... ἀνεῳχθῆναι ... καὶ καταβῆναι ... σωματικῷ εἴδει ... καὶ φωνὴν ... γενέσθαι.* Indem dies als wirkliche Tatsache hingestellt wird, was Jesus zwar auch als solche aufgefaßt, aber in der Weise des Markus (*εἶδεν*) erzählt haben wird (vgl. Lk. 10 18), dringt das in die Geschichtserzählung ein, dem der Geschichtschreiber die Tür weisen muß: die Legende.

Die Versuchung Jesu (4 1–13): Innere Kämpfe, der Streit der Stimmungen und Gedanken gaben sich für die unaufgeklärte Vorstellung bis tief in die Neuzeit hinein als die tatsächlich-wirkliche Macht des Teufels. Jesu Erlebnisse nach der Taufe hat die Überlieferung ebenso wie andere

1) A. a. O., S. 35.

Tatsachen behandelt. Man darf vielleicht in den meisten Fällen der Visionsverwirklichung sagen: die Form ist legendarisch, der Inhalt geschichtlich. Vielleicht aber handelt es sich bei dieser legendarischen Form um „ein altes Überlieferungsstück der orientalischen Völker", wie Joh. Weiß (S. 245 [250]) annimmt.

Die Verklärung (9 28–36): Hier liegt ein tiefgreifendes Erlebnis der drei Vertrauten Jesu (oder nur des Petrus?) vor. Legendarisch daran ist nur der Gesichtspunkt der Vergegenständlichung (V. 30)[1]. Über die Form, die auch legendarische Züge enthält, ist später zu reden (S. 36 f.).

Die Auferstehungsberichte (24 13–51). Der Emmausgeschichte liegen visionäre Tatsachen wohl jedenfalls zugrunde[2]. Man wird aber berücksichtigen müssen, daß die Christusoffenbarungen schon früh schematisiert sein mögen[3]. — Gröber vergeschichtlicht ist die letzte Erscheinung und die Himmelfahrt des Auferstandenen in Jerusalem (24 36–51)[4]. Doch ist auch folgender Gegensatz m. E. bemerkenswert: Die Emmauserscheinung fängt an wie ein handgreiflich-wirkliches Erlebnis und schließt wie eine Vision: wird der Auferstandene erst für einen Fremden gehalten, so sind die beiden Jünger bei seinem Verschwinden keineswegs vor Staunen wie gelähmt wie bei der zweiten Erscheinung (V. 37 und 41), die zuerst visionären Charakter hat, sich dann aber zu ganz dinglicher Wirklichkeit vergröbert. Diese zweite Erscheinung entfernt sich deshalb viel weiter von einer geschichtlichen Erinnerung, weil sie inhaltlich auf der Erdichtung jerusalemischer Erscheinungen fußt;

---

1) Die ganze Geschichte für legendarisch zu erklären, wie es H. J. Holtzmann, a. a. O., S. 85 f., und Pfleiderer, a. a. O., S. 363 ff., tun, indem beide einen wirklichen Vorgang nicht darin zu erkennen vermögen und das Ganze für eine dogmatisch-rückschauend entstandene Allegorie im Gewande alttestamentlicher Sagenbildung halten (ebenso Neumann, a. a. O., S. 152 f.), liegt der neuesten Forschung nicht mehr so nahe, die dazu neigt, einen Widerhall des Petrusbekenntnisses in der Seele der Lieblingsjünger als notwendige Folge anzunehmen, so Joh. Weiß, S. 155 (156), wenn er in dieser Geschichte ein erleuchtendes Erlebnis des Petrus erblickt. Der Visionscharakter soll allerdings nach Weiß' Meinung eine Vergröberung darstellen, was mir nicht einleuchtet: im Urchristentum und vollends in der Umgebung Jesu scheinen Visionen die gegebene Form innerer Erregungen gewesen zu sein.

2) Vgl. Wernle, a. a. O., S. 106; Joh. Weiß, S. 509 (524).

3) Pfleiderer, a. a. O., S. 468.

4) Vgl. Joh. Weiß' Unterscheidung zwischen Visionserzählungen und Auferstehungsgeschichten: Urchristentum I, S. 62.

sie ist deshalb als eine Sage zu betrachten, der unter Abzug der schematischen Aufmachung allein die dürftige Tatsache zugrunde liegen wird: Christusvisionen sind bei den Hinterbliebenen nichts Seltenes gewesen.

6. Übertragung fremden Sagenstoffs auf die evangelische Geschichte[1]. Man darf hier nicht bloß die sog. Wandersagen im Auge haben, sondern muß vor allem an die Übertragung legendarischer Einzelzüge, zumal aus dem jüdischen Sagenkreis, denken; aber auch indogermanische Sagenmotive kommen in Betracht.

Die Kindheitsgeschichten (Kap. 1 und 2) sind voll von Übertragungen alttestamentlichen Sagenstoffs. Die Geburtsgeschichte des Johannes hat die meisten Züge aus der altjüdischen Heldensage entlehnt[2]: Die Gnadenerweisung nach langer unfruchtbarer Ehe ist ein im Alten Testament gern verwandtes Motiv: so bei Isaaks, Simsons und Samuels Geburt. Diejenige Simsons wurde auch durch einen Engel von furchtbarem Anblick verkündigt. Auch hier ist die Geburt der Erfolg eines Gebets (Samuel); auch bei Isaak und Simson wird Geburt und Name bezw. spätere Bedeutung zugleich verkündigt. Wie Zacharias zweifelt auch Sara[3]. — Die Huldigung des ungeborenen Johannes könnte „nach dem Vorbild von Gen. 25_{22}“ entstanden sein[4]. — Jesu Geburt aus der Jungfrau, die übrigens als ein mit der ganzen übrigen lukanischen Darstellung der Geburtsgeschichte nicht vereinbarer Fremdkörper (Lk. 1_{34}f.) vielleicht erst durch spätere Überarbeitung in den Lukas-Text eingedrungen ist[5], hat eine Parallele in der indischen Sage, nach der Buddha von einer jungfräulichen Königin geboren wurde, und in der Geburt des Zarathustra[6]. Auch hieran schließen sich Lob-

1) Für den in diesem Abschnitt behandelten Gegenstand sei von vornherein hingewiesen auf folgende Arbeiten: Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, 1906; Weinreich, Antike Heilungswunder, 1909; Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, 1911.

2) Vgl. Pfleiderer, a. a. O., S. 405f.

3) Die diesbezüglichen Stellen sind: Gen. 18_{10-14}, Richter $13_{3.\,6}$, I. Sam. $1_{2.\,10-11.\,17-20}$, Gen. 17_{19}, Richter 13_{5}.

4) H. J. Holtzmann, a. a. O.. S. 311.

5) Vgl. Usener, Geburt und Kindheit Christi (Zeitschr. f. nt. Wissensch. IV, 1903), jetzt in: Vorträge und Aufsätze (1907), S. 180—183.

6) Wenn man unter Legende (Sage) alles das versteht, was als Tatsache berichtet wird, aber der geschichtlichen Kritik nicht standhält, dann ist die Jungfrauen-

gesang und Weissagung, auch hier eine Darstellung im Tempel. Da aus diesen Ähnlichkeiten auf eine unmittelbare Abhängigkeit der christlichen von der indischen Sage geschlossen wurde (Rud. Seydel, van den Bergh van Eysinga), wandte sich Pfleiderer[1] „hinsichtlich aller dieser Parallelen" hiergegen mit der Bemerkung, daß es ihm „eine direkte Abhängigkeit der einen von der andern darum nicht notwendig anzunehmen scheint, weil es viel wahrscheinlicher ist, daß uralte und weitverbreitete Sagen die gemeinsame Quelle bildeten, aus der sowohl die indische wie die christliche Legendendichtung ihre Stoffe entnommen haben kann". Scharf zu trennen von der Jungfrauengeburt ist die Tatsache, daß die Geburtsgeschichte die Hirtenwelt zum Hinter-

geburt eine Legende. Bei Wundern bleibt dem Geschichtsforscher nur noch übrig, 1. nach einem etwaigen geschichtlichen Kern zu suchen (einen solchen kann das vorliegende Wunder naturgemäß nicht enthalten), 2. die Entstehung der Legende zu erklären. Gegen obige Erklärung nun, daß man ein altes, verbreitetes Sagenmotiv selbstverständlich auch für Jesus in Anspruch genommen hat, wendet man Folgendes ein: die Jungfrauengeburt, bei den Heidenchristen anerkannt, müßte ein Mythus sein, der von den Heiden auf die Juden oder umgekehrt übergegangen wäre. Das aber geschah nicht: die Mischna zeigt, wie getrennt die Geistesgebiete dieser beiden Gruppen waren. So braucht etwas eigentlich Mythologisches nicht dahinterzustehen. — Warum aber soll, so wäre hier zu antworten, die Sage nicht „auf heidenchristlichem Boden erwachsen sein, wo auch sonst Jungfrauensöhne genannt werden" (Neumann, Jesus, S. 62, vgl. auch Joh. Weiß, S. 232 [235], und vor allem Usener, Weihnachtsfest², 1911 [Religionsgeschichtliche Untersuchungen I], S. 71—78, ferner Vorträge und Aufsätze [1907], S. 183 f.), bevor sie von Judenchristen übernommen wurde? Jener Einwand setzt m. E. voraus, daß die Sage durch jüdische Hände gegangen sein müsse. Ist es aber nötig, das anzunehmen? Wenn Judenchristen dann die heidenchristliche Lehre von der Jungfrauengeburt übernahmen, so war das nichts Auffälliges: alle Christen werden sich doch in der Verherrlichung Jesu einig gewesen sein, und so griffen die Judenchristen dieses Mittel, den Zauber des Messias zu steigern, mit gleicher Begeisterung schon deshalb auf, weil es ein aller Natürlichkeit und Menschlichkeit spottendes Wunder war, z. B. Matthäus (1_{23}), der sich wohl nicht mit dem Übersetzungsfehler der LXX in Jes. 7_{14} begnügt hätte, hätte er nicht Mühe gehabt, diesen fremden Stoff im Rahmen seiner krampfhaften Abzweckung der Geschichte auf alttestamentliche Weissagungen zu begründen. Die andern Erklärungen befriedigen nicht. Ich glaube nicht, daß die falsch übersetzte Jesaja-Stelle die Lehre von der Jungfrauengeburt veranlaßt hat (Usener, Weihnachtsfest², S. 78; Neumann, a. a. O., S. 62). Eine Stütze ist sie ihr später geworden, sogar für den schriftgelehrten Matthäus. — Dogmatische Reflexion spielt ebenfalls noch keine Rolle bei der Entstehung; diese setzt erst mit Tertullian ein. Mir scheint daher die Annahme einer Übertragung am annehmbarsten zu sein.

1) A. a. O., S. 411, Anm.

grunde hat: die Hirten spielen in der antiken Legende eine große Rolle, z. B. bei Jakob, Mose, David, Romulus, Kyros, Mithras, Oedipus. Der Kern der hier sich auftuenden Frage nach dem Ursprung der Geburtslegende Jesu wird indessen durch den Hinweis auf diese Reihe von Parallelen nicht erfaßt. H. Greßmann ist den sagengeschichtlichen Spuren, die zu diesem Ursprung führen, in einer ausgezeichneten Untersuchung[1] nachgegangen und ist zu dem Ergebnis gelangt, daß der Sage hier das elternlose (also nicht das vaterlose!) Kind, das Findelkind, als Urmotiv zugrunde liegt und daß dieses Motiv gern mit der Geschichte von Königen verbunden wird. Die Eltern haben in der der Jesusgeschichte zugrunde liegenden Legende gefehlt und sind erst nach Übertragung derselben auf Jesus an die Stelle derer, die natürlicherweise einem in einer Krippe ausgesetzten Findelkinde am nächsten stehen und es zu pflegen und aufzuziehen berufen sind, nämlich an die Stelle der Hirten getreten.

Der zwölfjährige Jesus im Tempel (2 40–52): Ein immer wiederkehrender Zug ist es, daß aus der Kindheit hervorragender Geister Ereignisse, Taten und Aussprüche erzählt werden, die den Helden in besonderer Weise über Schicksal, regelrechte Entwicklung und Alltäglichkeit erheben. So wirft auch das Wort des Zwölfjährigen ein Schlaglicht auf die Höhe, die der gereifte Mann später erreichte[2]. Auf derselben Linie

1) Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht, in: Religion und Geisteskultur VIII (2. Heft, 1914), S. 75—109. Wie die Geburtslegende des ägyptischen Gottes Osiris (Plutarch, De Iside et Osir. 12), die nach Greßmann als das Urbild der vorchristlichen Geburtslegende des jüdischen Messias zu betrachten ist, wie ferner die Geburtsgeschichte des Mose zeigt, kann die Veränderung des Schauplatzes dazu führen, daß das Findelmotiv entsprechend abgewandelt wird: das auf dem Wasser ausgesetzte Kind wird von Leuten gefunden, die am Ufer zu tun haben (Wasserschöpfer: so bei Sargon [vgl. Greßmann, Die Anfänge Israels, S. 23, in: Die Schriften des Alten Testaments I, 2, Göttingen 1914] Osiris, Dionysos; badende Prinzessin: Mose); dagegen die Auffinder eines im Gebirge ausgesetzten Kindes sind Hirten. — In der Geburtsgeschichte des Kyros (Herodot I, 107 ff.) liegt das Findelmotiv überhaupt nicht vor, wohl aber in der des Oedipus (Sophokles, O.R. 1142 f.) und des Romulus (Livius I, 4); über die nicht eindeutige Mithraslegende vgl. Greßmann, Weihnachtsevangelium, S. 102 ff.

2) Vgl. Joh. Weiß, S. 415 (430); H. J. Holtzmann, a. a. O., S. 323. Daß es sich bei dieser Erzählung nicht um geschichtliche Überlieferung handelt, scheint mir aus Folgendem hervorzugehen: 1. Es ist sehr fraglich, ob die Familie Jesu die Sitte, die Hauptstadt zum Paschafest zu besuchen, mitmachen konnte, da

liegt es, wenn Herakles schon in der Wiege zwei Schlangen erwürgt. Und die Sage von Wallenstein, wie er als Jüngling aus einem zwei Stock hohen Fenster stürzte, ohne Schaden zu nehmen, will auch nichts anderes betonen als die Gottbegnadetheit des späteren Helden. — Auch der Rahmen scheint übertragener Sagenstoff zu sein: Die Reise und Einführung in den Tempel soll nach Pfleiderer[1] durch die Geschichte Samuels[2] veranlaßt worden sein; und das Verlorengehen ist ein Zug der Buddhalegende[3].

Die Versuchung Jesu (4 1–13) wäre hier zu nennen, wenn Joh. Weiß recht behalten sollte (siehe oben S. 31).

Heilung des Aussätzigen (5 12–16). Daß man den Messias in seiner Heiltätigkeit nicht zurückstehen lassen wollte hinter Mose und Elisa, dieser Umstand führte zu der „Analogiebildung nach alttestamentlichem Vorbild", das sich in Num. 12 10 ff. und 2. Kön. 5 9 ff. fand[4].

---

wir es hier mit zugestandener Mittellosigkeit (nach 2 24 kommt bei dem Erstgeburtsopfer für die Eltern Jesu nur die Mindestforderung für Arme in Betracht: Lev. 12 8) zu tun haben. 2. Das Verhalten der Eltern, als nach Ablauf der Paschawoche Jesus beim Aufbruch fehlte, ist unbegreiflich: sie brachen ohne ihren Sohn auf, in der Meinung, „er befinde sich in der (nordwärts abmarschierten) Reisegesellschaft" (V. 44), die vielleicht an dem Wohnort von Verwandten und Bekannten vorbeigekommen sein konnte. Welche Eltern werden auf eine so ungewisse Vermutung hin ihre große Heimreise beginnen? Vor allem aber hätte es doch wohl am nächsten gelegen, das verlorene Kind dort zu suchen, wo sie es verloren haben. 3. Die Vermutung, der Knabe könne sich ohne Wissen seiner Eltern eine Tagereise weit zu Verwandten oder Bekannten begeben haben, ist doch recht gesucht; jedenfalls bedarf es der Erklärung, wie derselbe Knabe Jesus, dem man zutraut, daß er seinen Eltern entläuft, um seine Verwandten zu besuchen, ein so tiefes Wort über seinen wahren „Vater" (V. 49) gesprochen haben soll. Hier sieht man deutlich, daß das Bild nicht einheitlich ist. Entweder war Jesus ein Wildfang nach echter Knabenart, oder er war bereits der tiefsinnige Jüngling, der im Tempel die Leute in Staunen setzte: Diese Alternative braucht nicht entschieden zu werden; sie ist ein Widerspruch, der beweist, daß der Verfasser von dem, was er erzählen will, eine recht unklare Vorstellung hat.

1) A. a. O., S. 413.

2) Vgl. I. Sam. 1 21–24.

3) Vgl. Pfleiderer, a. a. O., S. 413. — Die Zwölfzahl ist konventionell (12 Jünger, 12 Stämme Israels): es ist daher auch auf diese Altersangabe kein Wert zu legen.

4) Joh. Weiß, S. 89 (86).

Der Jüngling zu Nain (7 11–17): Das gleiche gilt von dieser Totenerweckung. Nach 1. Kön. 17 und 2. Kön. 4 haben Elias und Elisa Witwensöhne vom Tode erweckt. Das wurde ohne Schwierigkeit auf Jesus übertragen. 7 15b: *καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ* hat seine wörtliche Parallele in 1. Kön. 17 23.

Die Sturmbeschwörung (8 22–25): Joh. Weiß hat dieses herrliche Bild: „Jesus, der im Sturme schläft und beim Erwachen ein Mann und ein Kind Gottes bleibt“[1] als ein wirkliches Ereignis im Leben Jesu geglaubt auffassen zu können, und es ist schmerzlich, es als völlig ungeschichtlich streichen zu müssen. Dies ist indessen wohl nötig, da die von Paul Fiebig zuerst aufgedeckten und grundlegend verwerteten rabbinischen Parallelen zu neutestamentlichem Erzählungs- und Gedankengut auch hier erkennen lassen, daß es sich um religionsgeschichtlichen Gemeinbesitz handelt. Es liegt hier wahrscheinlich eine Wandersage vor[2]: Die Stillung eines Sturmes durch einen jüdischen Knaben auf einem heidnischen Schiff wird im jerusalemischen Talmud (Berachot IX, 1) erzählt[3], eine andere Sturmstillung ferner im babylonischen Talmud (Baba mezia 59 b)[4]. In beiden Fällen wird das Wunder der Wind- und Wellenbeherrschung von Menschen erzählt, während diese sonst nur als Eigenschaft von Göttern gilt (z. B. von Asklepios und Serapis bei Aristeides, um 150 n. Chr.)[5].

Die Speisung der 5000 (9 10–17): Man lese das alttestamentliche Vorbild: 2. Kön. 4 42–44, wo von Elisa genau dieselbe Geschichte erzählt wird, und man wird sich dem Eindruck schwerlich entziehen können, daß hier die alte Sage auf Jesus übertragen ist. Ein geschichtlicher Kern, um den diese Legende sich gerankt hat, ist wohl anzunehmen.

Die Verklärung (9 28–36): Eine Erörterung über die Form dieser Erzählung mußte oben (S. 31) zurückgestellt werden. Sie ist hier nach-

1) Joh. Weiß, S. 117 (2. Aufl.). Vgl. dazu S. 55 f. (3. Aufl.).

2) So jetzt Bousset bei Joh. Weiß, S. 118.

3) Abgedruckt bei P. Fiebig, Rabbinische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters in vokalisiertem Text mit sprachlichen und sachlichen Bemerkungen, 1911 (Lietzmanns Kleine Texte: 78), S. 23 f.

4) Abgedruckt ebenda S. 10—12.

5) Vgl. P. Fiebig, Antike Wundergeschichten, 1911 (Lietzmanns Kleine Texte: 79), S. 21—23.

zuholen, da hier einige übertragene Züge vorzuliegen scheinen. Beliebte Bestandteile in der Darstellung solcher Geschichten mögen sein: 1. die leuchtend-weißen Kleider, überhaupt das Leuchtende und Blendende der Erscheinung: vgl. Dan. 7 9, Lk. 24 4, AG. 1 10, 9 3 (= 22 6 = 26 13); 2. die Wolke: vgl. Ex. 24 15 ff., 33 9, 40 35, AG. 1 9. — Das Schlafen der Jünger ist offenbar aus der Gethsemaneszene übertragen (Mk. 14 37): es paßt hier nicht recht in die Lage; das Bild der schlafenden Jünger hat man wohl bald als so typisch empfunden, daß es sich hier wie von selbst anbot (siehe oben S. 25). — Die Himmelsstimme ist bei der Annahme einer Vision entbehrlich, auch sie wird sich als übliche Ausschmückung (Ex. 24 16, 33 9; Taufe Jesu; Damaskus) hier eingestellt haben.

Die Finsternis beim Tode Jesu (23 44): Plötzlich eintretende Finsternis am hellen Tage ist auch sonst in der Sage anzutreffen: schon wenige Jahre nach Cäsars Tode erzählte man sich von einer Sonnenfinsternis, die am Todestag dieses Helden eingetreten sein sollte (Vergil, Georg. I, 466 ff.; vgl. auch Plutarch, Cäs. 69). Livius berichtet (XXII, 1) unter den Schreckzeichen im Frühjahr 217 v. Chr. (Schlacht am Trasimenischen See) von einer Verkleinerung der Sonnenscheibe und sonstigen wunderbaren Himmelserscheinungen. Vgl. auch Ex. 10 22.

7. Die Herausspinnung von Vorgängen und Ereignissen aus den alttestamentlichen Weissagungen, Psalmen usw. In der Zeit der mündlichen Überlieferung war noch das Alte Testament das einzige Erbauungsbuch, aus dem die Christen Stärkung schöpfen konnten. Da las man es denn mit christlichen Augen und fand Manches, was das Leben des Heilandes neu beleuchtete[1], ja, was man als eine auf Jesus bezügliche Weissagung ansah, die nach der Meinung der alten Christen „natürlich" sich erfüllt haben „mußte". Aus Ps. 22 und Jes. 53 konnte man das Leiden Jesu einfach ablesen. Hierdurch sind nun manche Züge in die Geschichte Jesu eingedrungen, die als geschichtliches Gut für um so gesicherter gehalten wurden, je mehr die Überzeugung sich festigte, daß, da in Jesus der im Alten Testament geweissagte Messias erschienen sei, folglich auch alle über den Messias geweissagten Einzelheiten in Erfüllung gegangen sein müßten. Derartig entstandene Legenden finden

1) Vgl. H. J. Holtzmann, a. a. O., S. 26.

sich natürlich nur in der evangelischen Geschichte, und so leitet dieser Punkt bereits zu der Erörterung der dem Evangelienschrifttum eigentümlichen Schranken über.

Das Lukas-Evangelium bietet folgende aus dem Alten Testament erschlossenen Geschichten und Einzelzüge:

Die davidische Abkunft Jesu; Bethlehem (1 27. 32, 2 1—7. 11): Der Messias mußte ein Nachkomme („Sohn") Davids oder, wie Greßmann annimmt[1], David selbst, der wiederkehrende David sein; das war ein unveräußerlicher Bestandteil der jüdischen Messiastheologie (vgl. Mk. 12 35): Jes. 11 1. Als Sohn Davids aber — das galt als Schlußfolgerung — konnte er nicht anderswo als in Bethlehem geboren werden: Micha 5 1. Die Verbindnng der messianischen Hoffnung mit dem Hause Davids war begründet in der Sehnsucht nach dem diesseitigen, national-politisch gedachten Ideal-Reich, dem neuen Jerusalem, das vom Messias, einem Nachkommen desjenigen, unter dessen Szepter Israel schon einmal als Großmacht glänzte, durch Abschüttelung des Römerjochs herbeigeführt werden sollte[2]. — Es war nun für das Urteil nicht nur des Urchristentums, sondern auch Jesu selbst zweifellos, daß er, Jesus, der Messias sei. Im Hinblick auf Jesu Messiasbewußtsein aber mußte man erkennen, daß das erträumte Messiasbild der Juden ein völlig anderes war. Entweder also war Jesus nicht der geweissagte Messias und Letzterer war also noch fernerhin zu erwarten, oder die Juden hatten sich ein falsches Bild von diesem Gotteshelden gemacht. Das Letztere war der Kernpunkt der Lehre Jesu vom Reiche Gottes. So war es einfach selbstverständlich für alle Christen von Anfang an, daß die für den Messias geweissagten Äußerlichkeiten sich an Jesus erfüllt hatten, ohne daß es für diese Überzeugung eines apologetischen Antriebes bedurft hätte[3]. Jesus war danach „natürlich" ein „Sohn Davids" — so

1) Die Christusidee des Alten Testaments: Preuß. Jahrbb., Bd. 168 (1917), S. 186.

2) An die Stelle des politischen Messias (Jesaja, Micha) ist freilich seit der Zeit des Exils, vor allem durch Deuterojesaja, das Bild des rein prophetischen Messias, des Gottesknechts, getreten. Aber verschwunden ist der politische Gedanke nie, auch nicht, als die Apokalyptik, an die Jesus angeknüpft hat, diesen religiösen Messiasbegriff noch weiter vertiefte: in der Zelotenpartei war jenes politische Ideal wieder ganz lebendig. In dem Anm. 1 angeführten Aufsatze hat Greßmann die Geschichte des alttestamentlichen Messiasgedankens jetzt gemeinverständlich dargestellt.

3) Wenn Wernle, a. a. O., S. 105, sagt, daß „der Nachweis der davidischen Abstammung und bethlehemitischen Geburt . . . der älteste Beweis ist, den die Christen

wurde Lehre stillschweigend zu Geschichte: Paulus übernahm die „historische Tatsache“ bereits[1]. Dies war nun leichter zu behaupten als die Geburt zu Bethlehem, denn Nazaret ließ sich nicht wegleugnen. Doch war man frei genug von Bedenken, um auch hier der Geschichte ein klein wenig nachzuhelfen. Die Davidsohnschaft muß schon ziemlich früh aufgetaucht sein, während man von der bethlehemischen Geburt aus bloßer Konsequenzmacherei erst später fabelte (denn das Markus-Evangelium weiß noch nichts davon). Daran, daß die beiden späteren Synoptiker in ihrem Bestreben, „das geschichtlich Gegebene (Nazaret) mit der religiösen Idee (Bethlehem) auszugleichen“[2], zu zwei sich gegenseitig ausschließenden Lösungen gelangen, kann man erkennen, daß es sich bei beiden Geschichten um spätere Geschichtsmache handelt[3].

---

für die Messianität Jesu geführt haben“, so schießt er damit m. E. etwas über das Ziel hinaus: die apologetische Verwendung dieser Überlieferung konnte m. E. erst einsetzen, sobald die Einschüchterung der Gegner durch den Brustton der selbstverständlichen Überzeugung eine Zeitlang gewährt hatte.

1) Neumann, a. a. O., S. 29f.

2) Joh. Weiß, S. 57 (51).

3) Da manche Forscher noch die David-Abstammung und die Bethlehem-Geburt als geschichtlich festhalten, möchte ich anmerkungsweise meine ablehnende Haltung hierzu, wie sie aus Obigem hervorgeht, zu begründen versuchen. — Wenn man auch schon wegen der pünktlichen Erfüllung der Weissagung und wegen des Interesses, das das Urchristentum an dieser Erfüllung nahm, zu einigem Mißtrauen berechtigt ist, so könnte doch immerhin ein liebenswürdiger Zufall gespielt haben. Aber dieser Zufall scheint mir aus folgenden Gründen nicht vorzuliegen: 1. Man sagt, das Schweigen der Gegner spreche für die davidische Abstammung. Aber Gegner der späteren Zeit kommen nicht in Betracht, weil diese die David-Abkunft ebensowenig bestreiten, wie sie die Christen (Matthäus, Lukas) beweisen konnten. Und die Gegner Jesu? Zu behaupten, auch sie hätten geschwiegen, ist m. E. gewagt. Denn Jesus hätte wohl kein Wort über diese Frage verloren, wenn er nicht aufgefordert worden wäre, sie zu beantworten: Mk. 12 $_{35}$ ff. und Parallelen ist offenbar ebenso ein rabbinischer Gegenschlag wie Mk. 2 $_{25}$ f. Jesus will sagen: der Wert eurer Messiastheologie ist gleich Null. Wenn ihr die David-Abkunft fordert, dann steckt euer Messiasideal noch völlig im Diesseits. Der wahre Messias ist etwas viel Größeres als eure theologisch ausgetiftelten Messiaspersonalien. — Es ist zu scheiden: 1. Darf der Geschichtsforscher Jesus für einen David-Nachkommen halten? 2. Hat Jesus selbst sich oder seine Zeit ihn dafür gehalten? Man kann die erste Frage verneinen, ohne es mit der zweiten ebenso zu halten. Doch glaube ich auch die zweite Frage verneinen zu müssen. Man entgegnet: wenn Jesus sich für den Messias hielt, ohne ein Davidide zu sein, dann hätte er sich mit der messianischen Weissagung auseinandersetzen müssen. Aber dieser Einwand ist m. E.

Die Stammtafel (3 23–38) hat damit jeden geschichtlichen Wert verloren.

Die Versuchung (4 2): 40 Tage. Diese Zeit scheint einfach aus alttestamentlichen Anklängen (Ex. 24 18, Dt. 8 2) ergänzt zu sein. Vergleiche indessen den Anhang.

Die Antwort Jesu an den Täufer (7 22) wird wohl aus Jes. 35 5 (und 61 1) stammen. — Aus dieser Jesaja-Stelle entnahm man den Umfang der Heilstätigkeit Jesu: also auch Blinde hat Jesus geheilt — las man hier. So schob sich bei der

Heilung des Bartimaios (18 35–43) ungesucht ein Blinder unter.

Der Einzug in Jerusalem (19 28–38). Ich halte es mit der Zurückhaltung, die Jesus sonst bei seinem Messias-Anspruch beobachtet, für unvereinbar, daß Jesus bei seinem Einzug eine Kundgebung veranstaltet oder auch nur an sich geduldet haben soll — denn das kommt fast auf dasselbe hinaus. Ich halte daher Joh. Weiß' Erklärung dieses

---

nach zwei Seiten hin nicht stichhaltig: 1. positiv: Die Antwort auf die christologische Meisterfrage war m. E. diese Auseinandersetzung, wenn er andeuten wollte: um der Messias zu sein, brauche ich eure kleinlichen Vorschriften nicht zu erfüllen, denn diese beziehen sich nur auf den erwarteten (politischen), nicht aber auf den wahren Messias. 2. negativ: Jesus konnte, meine ich, gar keine andere Form für diese Auseinandersetzung wählen als diese. Diese Ansicht setzt voraus, daß Jesus seine Messianität nie ohne die größte Zurückhaltung (diese Tatsache ist neuerdings von Wendland, a. a. O., S. 269 f., bestritten worden) offenbart hat: er hat stets gefürchtet mißverstanden zu werden. Wie wäre er vollends mißverstanden worden, wenn er versucht hätte, den Widerspruch in den Äußerlichkeiten auszugleichen — ein Versuch, der ja ohne Wortklauberei kaum geglückt wäre! — 2. Was die Geburt in Bethlehem betrifft, so wendet man wieder ein: Jesus hätte sich mit der Weissagung auseinandersetzen müssen. Hierauf ist dasselbe zu antworten wie oben. Ferner sagt man: Nazaret kommt nur als Ausgangspunkt für Jesu öffentliches Auftreten in Betracht (Mk. 1 14 = Mt. 4 12 f.) und deshalb heißt er Nazarener. Jesus soll also, wie Matthäus erzählt — denn Lukas kann wegen der undenkbaren Begründung des „historischen Zufalls" von den Bethlehem-Verteidigern nicht verwertet werden —, zwar in Bethlehem geboren, aber in Nazaret, wohin der Vater von Berufs wegen zog (da *τέκτονες* umherzuwandern pflegten, wo immer sie Arbeit fanden), aufgewachsen sein, daher Nazaret mit Recht seine Heimat (*πατρίς*: Mk. 6 1) genannt wird. — Der Fehler dieser Betrachtungsweise liegt m. E. in der Methode. Mit Lukas verglichen, macht die matthäische Darstellung einen gezwungenen und geschraubten Eindruck: man merkt auf Schritt und Tritt, daß der Evangelist etwas begreiflich machen will, und indem dieses Bestreben sich überall aufdrängt, erhält man statt des von Matthäus erstrebten Gegenteils den Eindruck, daß hier die

Ereignisses[1] für ungenügend. Wenn es richtig ist, daß Lukas Jesu Antworten vor dem Hohenpriester (22 66–71) richtiger dargestellt hat als Markus (14 61ff.)[2], dann kann er m. E. unmöglich eine Messiasausrufung wenn auch nur als einem Friedenskönig sich haben gefallen lassen. Ich kann mir daher nicht helfen — die ganze Geschichte möchte ich als ungeschichtlich verwerfen. Was mich hindert, die Geschichtlichkeit des Einzugs in der von den Synoptikern dargestellten Form anzuerkennen, ist nicht der Umstand der Huldigung selbst — gewiß kann Jesu galiläische Gefolgschaft die Bedeutung des Einzugs in irgend einer begeisterten Kundgebung empfunden haben — sondern die Nachricht, daß Jesus die Sacharja-Anweisung (9 9) befolgt haben soll[3]. Im Gegenteil: jenes Jauchzen der Begleiter wird wohl sehr irdische Messiashoffnungen zum Ausdruck haben bringen sollen. Und wenn schon Petrus in der Einsamkeit von Cäsarea Philippi sich eine derbe Zurückweisung holte — dann soll Jesus jetzt vor der breitesten Öffentlichkeit den Schleier seines schwer verständlichen Messiasgeheimnisses haben fallen lassen? Wenn die Erzählung geschichtlich wäre, dann hätte also der weitere Verlauf der Geschichte bewiesen, daß Jesus tatsächlich mißverstanden und die Sanftmut in Sach. 9 9 überhört worden ist: dieselben Massen, die sich durch den ihnen begegnenden Huldigungszug anstecken ließen[3], riefen wenige Tage später das bitter enttäuschte „Kreuzige ihn!" Dieser Mangel an Verständnis muß Jesus überall begegnet sein, wenn schon eine so ungünstige Beurteilung der Jünger,

---

Geschichte in krassester Weise vergewaltigt wird. Man atmet Mt. 2 23 ordentlich auf ob des glücklich, aber krampfhaft erreichten Ziels (vgl. H. J. Holtzmann zur Stelle: a. a. O., S. 194). Und von dieser Darstellung müssen die Bethlehem-Verteidiger ausgehen. Ich halte es nun für methodisch nicht richtig, diesen Gesamteindruck der matthäischen Geburtsgeschichte außer Acht zu lassen und statt dessen die Einzelheiten (Kindermord, Ägypten) auf ihre geschichtliche Möglichkeit zu prüfen. Gewiß kann Herodes kleine Kinder gemordet haben, gewiß kann eine Familie nach Ägypten ausgewandert sein; aber in dem Zusammenhang, wie Matthäus ihn hergestellt hat, wird das Ganze zu einer höchst unwahrscheinlichen Geschichtsmache. Es ist mir daher unmöglich, der Matthäus-Geschichte 2 1–23 irgend welchen geschichtlichen Wert beizumessen. Damit fällt die Hauptstütze für die bethlehemitische Geburt.

1) S. 177 (2. Aufl.; in der 3. Aufl., S. 176, sind die Sätze, die ich beanstande, gestrichen).

2) Vgl. Joh. Weiß, S. 516ff. (2. Aufl.). Vgl. indessen Ed. Nordens Bemerkungen zum Prozeß Jesu: Agnostos Theos, S. 194—201.

3) So Neumann, a. a. O., S. 158.

wie sie bei Markus am stärksten durchblickt, sich in den Blättern der Geschichte erhalten konnte. Daher die bei seiner Kenntnis des verständnislosen Volkes geübte Zurückhaltung: so kann Jesus m. E. bei seinem Einzug in Jerusalem keine dramatische Messiasoffenbarung unter dem Sinnbild des Eselrittes vollzogen haben. — Zudem spricht übrigens keineswegs „alles Nachfolgende“ für die Geschichtlichkeit dieses Einzuges, wie H. J. Holtzmann meint[1]: denn im Prozeß Jesu hätte man sich diesen Punkt nicht entgehen lassen[2]. Die Entstehung der Legende ist unschwer zu erklären: sie ist aus der Weissagung Sach. 9_9 herausgesponnen worden[3]. Die Schriftgelehrsamkeit des Matthäus hat den Zusammenhang dieses Ereignisses mit jener Weissagung ahnunglos wiederhergestellt (21_4f.).

Das Gefolge auf dem Todesgang (23_{27}), das nur Lukas zu berichten weiß, mag aus Sach. 12_{10-14} entnommen sein. Hierdurch war eine Gelegenheit geschaffen, eine Rede Jesu an die Töchter Jerusalems einzutragen (siehe oben S. 29).

Die Kreuzigung hat mehrere Ausschmückungen dieser Art erfahren: Von den Kreuzesworten kommt hier nur eins (23_{34}) in Betracht: „Vater, vergib ihnen . . .“ Für die Entstehung dieses Wortes wird Jes. 53_{12} der Anlaß gewesen sein. Man muß auf die Geschichtlichkeit des Wortes leider verzichten, da es obendrein textkritisch nicht gesichert ist: es fehlt in den besten Handschriften (im ägyptischen Text: B 579 cop; in der abendländischen Überlieferung: D it; endlich in syr^{sin}). Ferner: Die Verlosung der Kleider (23_{34}) stammt aller Wahrscheinlichkeit nach aus Ps. 22_{19}. Endlich: Die Anwesenheit aller Bekannten (23_{49}) wird auf Ps. 38_{12} oder 88_9 zurückgeführt[4].

Nachdem so der größte Teil der legendarischen Bestandteile des Lukas-Evangeliums überschaut ist, haben wir bereits mit den Weis-

1) A. a. O., S. 90.

2) Joh. Weiß, S. 176 (177).

3) Gen. 49_{11} kommt wohl kaum in Betracht.

4) Wenn ich von Kleinigkeiten absehe und diejenigen Stücke, die ich jedenfalls für völlig sagenhaft halte (also Visionsverwirklichungen ausgeschlossen), nach ihrem gesamten Versumfang bestimme, so ergibt sich die Summe von 246 Versen. Da das Lukas-Evangelium 1151 Verse zählt, wäre also etwa ein Fünftel des ganzen Buches sagenhaft. Es kommen aber noch die durch die dogmatische Reflexion entstandenen Legenden hinzu.

sagungslegenden die Merkmale der evangelischen Geschichtsschreibung zu betrachten angefangen, die besonders nach zwei Seiten hin die geschichtliche Wahrheit zu entstellen geeignet sind: die dogmatische Reflexion und der Missionszweck. Neben der Unfähigkeit zu entwickelnder und legendenfreier Geschichtschreibung — für den Hellenismus überhaupt kennzeichnend — sind die dogmatische Reflexion und der Missionszweck — im Besonderen den Quellen des Lebens Jesu eigen — eine dritte und vierte Schranke, die den Weg zum objektiven Geschichtsbild verbauen. Auch sie dürfen nicht auf Rechnung des Lukas gesetzt werden.

C. Die dogmatische Reflexion setzt da ein, wo die fromme Verehrung des überirdischen Christusbildes an einer geschichtlichen Mitteilung über den irdischen Jesus Anstoß nimmt. „War einmal der Tod Jesu als ein Opfertod begriffen und ‚nach der Schrift‘ zurechtgelegt (I. Kor. 15 3), so war damit der Ansatz dazu gegeben auch das ganze vorangegangene Leben Jesu . . . unter ähnliche ideale Gesichtspunkte zu bringen und behufs der ‚Lehre‘ zum Gegenstand dogmatisch-religiöser Reflexion zu machen . . .“[1]. Diese Lehre war eine Mischung aus der jüdischen Messiastheologie (siehe oben S 38, Anm. 2) einerseits und der (paulinischen) Christologie andererseits: Jesus, wie er auf der Erde gewandelt, ist der im Alten Testament geweissagte Messias (*Χριστός*). Als solcher war er nach Ps. 2 7 der Sohn Gottes, der auch schon als Mensch, d. h. in den Tagen seines irdischen Daseins, sein eigentliches Wesen durch Allwissenheit und eine das dämonische Teufelsreich bezwingende Allmacht bewiesen hat. Diese kurze Vergegenwärtigung der vorpaulinischen Christologie genügt im Wesentlichen, um die durch dogmatische Reflexion entstandenen Entstellungen und Verwischungen des geschichtlichen Jesubildes bei den Synoptikern als solche zu erkennen. Paulinische Theologie ist nur selten zu spüren[2]. Aber auch auf die Nächsten ist ein Abglanz gefallen, der in seiner späteren Ausgestaltung zur Marienverehrung und zur Heiligsprechung der Apostel geführt hat.

Es gilt nun, diejenigen Stellen des Lukas-Evangeliums zusammenzustellen, die eine Reflexion im Sinne der angedeuteten Christologie

1) H. J. Holtzmann, a. a. O., S. 26.
2) Jülicher, a. a. O., S. 292.

und der werdenden Dogmen erkennen lassen. Es handelt sich hauptsächlich um die Gestalt Jesu, doch auch die Jünger und Maria, die Mutter des Herrn, beginnen bei Lukas bereits Gegenstand dogmatischer Reflexion zu werden.

1. *Jesus.* Die Vorstellung von dem Sohn Gottes in Menschengestalt führte zu einer *Vermeidung ausgesprochen menschlicher Züge.* Obwohl auch Markus von dieser Vorstellung beherrscht war, so ist ihm doch jede ängstliche Reflexion fremd geblieben: sein derbvolkstümlicher Wirklichkeitssinn zeichnete trotz aller Ehrfurcht vor der Gottheit Christi einen Menschen von Fleisch und Blut. Alle Gemütserregungen bis zu Leidenschaft und Zorn beleben das Jesus-Bild des Markus. Bei Lukas ist demgegenüber ein Unterschied wahrzunehmen: zwar neigt auch er noch immer weniger zu Bedenken als Matthäus — Jesus „frohlockt" bei ihm (10$_{21}$) und „weint" (19$_{41}$) —, aber es lassen sich doch etliche Belege dafür beibringen, daß er bereits bemüht ist, solche Züge als allzu menschlich und der göttlichen Würde Jesu nicht angemessen zu vermeiden. Der Vergleich mit den Markus-Parallelen gibt da einigen Aufschluß.

5$_{13}$: Lukas nimmt ebenso wie Matthäus an dem bei Markus (1$_{41}$) stehenden *σπλαγχνισθείς* Anstoß und streicht das Wort. Beide haben auch Mk. 1$_{43}$ ausgelassen wegen *ἐμβριμησάμενος αὐτῷ.*

6$_{10}$: Aus dem Markustext (3$_{5}$) *περιβλεψάμενος μετ' ὀργῆς* streicht Lukas die Worte *μετ' ὀργῆς.*

8$_{19-21}$: Die Schachtelung Mk. 3$_{20-35}$ reißt Lukas auseinander. Die eine Geschichte, die eine andere, dazwischen geschobene, umrahmt, bringt Lukas, ohne die Markus-Einleitung (3$_{20-21}$) für nötig zu halten. Lukas wird ebenso wie Matthäus den Markussatz *ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη* anstößig gefunden haben[1].

---

1) Man wendet hier ein, daß dieses ekstatische Außersichsein durchaus nicht im Sinne des Theophylakt als Besessenheit (H. J. Holtzmann, a. a. O., S. 127) anzusehen, sondern jede religiöse Äußerung (Gebet, Predigt) darunter zu verstehen sei und der obige Markussatz daher gar nichts Auffälliges mitteile. — Aber so richtig diese Feststellung sein mag — sie stößt obige Erklärung nicht um. Die Urüberlieferung, vielleicht auch noch Markus, mögen nichts Absonderliches in dem *ἐξίστασθαι* gefunden haben. Aber das wurde anders: „Die Wendung vom Ekstatisch-Pneumatischen zur stillen Innerlichkeit des Glaubens . . . ist der Weg, den das

948: Bei Mk. 936 umarmt Jesus das Kind. Die Parallelberichte lassen *ἐναγκαλισάμενος* fort.

1816: Auch hier treffen Matthäus und Lukas in der Streichung von *ἠγανάκτησεν* (Mk. 1014) zusammen.

1817: Auch hier ist der Vers, der *ἐναγκαλισάμενος* enthält (Mk. 1016), gestrichen. Vgl. zu 948.

1822: Der schöne Zug Mk. 1021 *ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν* fehlt bei den späteren Synoptikern.

1827: Wieder ein *ἐμβλέψας* des Markus (1027) gestrichen.

2240–46: Die Gethsemane-Geschichte ist von Lukas auffallend stark gekürzt worden. „Die Verkürzung dürfte" — um mich der Worte Wernles[1] zu bedienen — „den Grund haben, daß die christliche Gemeinde sich an dieser Szene tiefster Erniedrigung Jesu zu stoßen begann."

2346: Als letztes Wort Jesu am Kreuz überliefert Markus (1534) den Anfang des 22. Psalms. Mag man dieses Kreuzeswort nun vom Standpunkt der heutigen Geschichtswissenschaft aus entweder für echt[2] oder für gedankenlos-mechanisch untergeschoben[3] halten, Lukas hat jedenfalls aus dogmatischen Gründen an seiner Echtheit gezweifelt und das tröstliche Wort Ps. 316 dafür eingesetzt[4].

Ferner sucht Lukas positiv Jesus als Sohn Gottes (ohne menschliche Schranken) zu kennzeichnen. Zunächst allgemein:

Huldigung des ungeborenen Johannes (141): Hierdurch soll wohl die Verklärung des Messias mindestens ebenso sehr betont werden wie das hier vorweggenommene und ins Unglaubliche gesteigerte spätere Verhältnis des Täufers zu Jesus (316). Dieselbe Linie, nur einen Schritt weiter, bedeutet es, wenn Matthäus die Taufe Jesu mit einem Vorgespräch versieht (313–15). Daß auch Lukas übrigens einen Widerspruch zwischen

---

Christentum . . . gefunden hat" (Joh. Weiß, S. 446 [462]). Sobald diese Wendung eingetreten war, wird man an der Kunde über jene Zustände menschlicher Abhängigkeit von dämonischen Mächten Anstoß genommen haben.

1) A. a. O., S. 33.

2) So H. J. Holtzmann, a. a. O., S. 181, und Pfleiderer, a. a. O., S. 393.

3) So Joh. Weiß, S. 50 (47) und 220 (223).

4) Vgl. Wernle, a. a. O., S. 35.

Taufe und Sündlosigkeit empfunden hat, kann man daran erkennen, daß er mit einem raschen Nebensatz darüber hinweggeht (Joh. Weiß)[1].

Der Stammbaum (3 23–38) ist für Lukas nicht nur der genealogische Beweis der davidischen und Adam-Abkunft, sondern auch der Gottessohnschaft. Falls also Lukas die Tafel von David ab mit Hilfe der LXX ergänzt hat[2], liegt hier keineswegs die bloße „Neigung zu gelehrter Vollständigkeit" vor, wie sie Jülicher[3] als Hauptanlaß gelten lassen will.

Gleichnisausdeutungen: Im Gastmahlgleichnis ist bei Lukas von nur einem Knecht die Rede (14 17) im Hinblick auf Christus[4]. Und im Gleichnis von den anvertrauten Minen (19 20–26), wird die Abzweckung auf den Regierungsantritt des Messias nicht ursprünglich sein[5].

Die Anweisung zum Paschamahl (22 8): Bei Markus (14 12) geht der Anstoß zur Bereitung des Mahles von den Jüngern aus. Lukas mag das bedenklich gefunden haben, als er das änderte.

Emmaus (24 13–39): Diese Ostergeschichte vom Auferstandenen „verbindet dogmatische Reflexion und poetische Intuition"[6] ebenso wie die Vorgeschichte in der Absicht, Anfang und Ende der Erdentage des himmlischen Christus nachhaltiger zu vergolden.

Hinzuzufügen wäre noch, daß Lukas zum ersten Male die Bezeichnung *κύριος* für Jesus verwendet, die für den Erhöhten der späteren Gemeindesprache angehört[7]: sicher zuerst 7 13[8]; dann auch

---

1) Dieses dogmatische Bedenken ist es, das Lukas zu der Periodenbildung veranlaßt, und nicht das ästhetische Bestreben, Geist und Charakter der Stelle stilistisch nachzuempfinden, wie dies Ed. Norden, Die antike Kunstprosa vom VI. Jh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, 1898, II, S. 491, Anm. 1, anzunehmen scheint.

2) Wernle, a. a. O., S. 105.

3) A. a. O., S. 293.

4) Wernle, a. a. O., S. 75.

5) Vgl. H. J. Holtzmann, a. a. O., S. 98.

6) H. J. Holtzmann, a. a. O., S. 423, und Pfleiderer, a. a. O., S. 468.

7) Joh. Weiß, S. 433 (449).

8) Ob die Lk. 2 11 sich findende Wendung *Χριστὸς κύριος* auf Lukas selbst oder auf die von ihm hier benutzte Überlieferung zurückgeht, ist nicht sicher auszumachen. Greßmann, Weihnachtsevangelium (Religion und Geisteskultur VIII, 78. 96 f.), erblickt darin ein für die Eigenart der Geburtslegende wesentliches Merkmal (vgl. oben S. 34, Anm. 1) und setzt es mit dem ägyptischen Gottkönigtum in Verbindung.

101.41, 1242 u. ö. Lehrreich ist die Lesart 713: die wichtigsten Textzeugen der abendländischen (Df) und syrischen (syr^sin pesch) Überlieferung bieten Ἰησοῦς statt ὁ κύριος. Da der D=Text gerade Laa. bietet, die die spätere Bearbeitung beseitigt hat[1], ist hier vielleicht zu beobachten, daß ein an die spätere Gemeindesprache gewöhnter Bearbeiter „κύριος" in die Feder bekommen hat, wo ursprünglich Ἰησοῦς stand.

Der übermenschliche Sohn Gottes erhält dadurch ein besonderes Gepräge, daß seine ganze Erscheinung im Leben als Plan Gottes und nicht als blind=zufällig waltendes Schicksal aufgefaßt wird. Von dem Zwölfjährigen heißt es, nachdem eben (249) das große Wort im Tempel mitgeteilt ist, daß er den Eltern ein gehorsamer Sohn (ὑποτασσόμενος) war (V. 51). Dieser Gehorsam sieht indessen nach der Erniedrigung der verständnislosen Mutter vor dem überragenden Messias durch dessen hoheitsvollen Ausspruch fast aus wie eine Rolle, die zu spielen der Messias vorläufig noch für richtig hält, nämlich die eines „ungefährlichen" Kindes.

Wie der Zeitpunkt seines Auftretens, so ist auch Jesu Verhältnis zum Teufel (bezw. zu dem unter dessen Herrschaft stehenden Dämonenreich) genau im Heilsplan Gottes von Anfang an festgelegt. 413 klingt so, als ob der Teufel mit der Versuchung eine vorgeschriebene Aufgabe ausgeführt hätte. Derselbe Gedanke ist auch aus Matthäus zu entnehmen (41): „... um vom Teufel versucht zu werden". Der Plan Gottes führt Jesus noch ein zweites Mal mit dem Teufel zusammen: nach der Versuchung wich der Teufel einstweilen von ihm, um zu „seiner Zeit" wiederzukommen (413b: ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ). Welche Zeit ist gemeint? Es bestand die Anschauung, daß der Tod Jesu ein Werk des Teufels gewesen sei (223, Joh. 132.27, 1430). Nach diesem zweiten Auftreten des Teufels war die göttliche Ironie, den Teufel eine wichtige Rolle im Heilsplan spielen zu lassen, beendigt, und seine Tage waren gezählt. Mit der Ankunft des „Menschensohnes" sollte das Satansreich zerfallen. Vor diesem Augenblick zitterten die Dämonen (Mt. 829). Lukas berichtet von einem Gesicht Jesu, in der er den Sturz des Satans schaute (1018). Indem dem Teufel diese Bedeutung im Leben Jesu zugeschrieben wird, wird die ganze Ungereimtheit des zugleich irdischen und überirdischen Heilandes erreicht.

1) Vgl. Huck, Synopse, S. X.

Den nach höheren Weisungen wandelnden Messias kennzeichnet ferner das Mißverständnis in 4 43: ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην. Vgl. darüber das nächste Kapitel.

Endlich ist auf die Antwort, die Jesus dem Fuchs Herodes Antipas zukommen läßt, hinzuweisen (13 32–33): von Menschen kann dem Messias kein (zufälliges) Schicksal drohen, selbst nicht von einem Fürsten; das Schicksal des Messias rollt in den seit Ewigkeit her dafür bestimmten Geleisen des göttlichen Heilsplans.

Diese Betonung überirdischen Verhaltens läßt sich auch noch durch weitere Belege beleuchten. Die Erhabenheit über menschliches Schicksal, d. h. die Unabhängigkeit von der Verkettung äußerer Umstände kommt zum Ausdruck in der Allwissenheit Jesu; und die Erhabenheit über die Natur befähigt ihn zu Allmachtswundern. Im Lukas-Evangelium finden sich hierfür folgende Beispiele:

Antrittspredigt in Nazaret: Jesus entzieht sich der Gefahr, die ihm von der wütenden Menge droht, durch ein Hoheitswunder (4 30).

Die Leidensverkündigungen (es finden sich deren fünf bei Lukas: 9 22, 9 43b–45, [13 33,] 17 25, 18 31–34) dürfen hier nur in sehr beschränktem Sinne angeführt werden. Daß Jesus tätsächlich seinen Tod als Leiden geweissagt hat, erscheint glaubhaft, da „Jesus das Leiden bewußt in seinen Lebensplan aufgenommen hat“[1]. Das Bestreben indessen der spätern Überlieferung, aus diesen Vorhersagungen vaticinia ex eventu zu machen, ist auf Rechnung dogmatischer Reflexion zu setzen; Jesus war allwissend.

Die 10 Aussätzigen (17 11–19) dürfen hier vielleicht erwähnt werden: eine solche Massenheilung konnte nur vom Messias erzählt werden. Totenerweckungen traute die Legende auch dem Paulus zu (Eutychus: AG. 20 9–12); die Wundertat, die den Messias beglaubigen sollte, mußte größer sein. Ob diese Reflexion bei der Entstehung der Wundererzählung von den 10 Aussätzigen mitgewirkt hat?

Zakchäus: Die Einbildungskraft konnte zu der Ausschmückung der namentlichen Anrede einem Unbekannten gegenüber (19 5) nur gelangen auf Grund des dogmatischen Vorurteils der Allwissenheit.

1) Joh. Weiß, S. 149 (149).

Einzug in Jerusalem: Die Weisung, wie die Jünger das Füllen suchen sollen (19 30f.), will Lukas jedenfalls als Allwissenheitskundgebung aufgefaßt haben. Das Gleiche gilt für die Weisung zur Zurüstung des Paschamahles (22 10–12). In der zweiten Ankunftsrede (21) hat Lukas den Spruch Mk. 13 32 (nur der Vater weiß über Tag und Stunde der „Ankunft“ Bescheid) ausgelassen[1].

Die Weissagung des Verrats (22 21–23) soll ebenso wie **die der Petrus-Verleugnung** (22 34) die Allwissenheit Jesu bekunden.

2. Die Jünger. Das Aufrücken zu apostolischen Autoritäten und schließlich die Verleihung des Heiligenscheins verdanken diese Männer allein der christologischen Reflexion. Die Anfänge dieser Verklärung stellen sich im Lukas-Evangelium freilich fast nur nach der negativen Seite dar: Lukas ist bestrebt, ungünstige Züge aus dem Bilde des Jüngerkreises zu entfernen. Trotzdem ist eine Reihe von Bemerkungen stehen geblieben, die die Jünger, wie das bei Markus noch vorherrscht, in ungünstigem Lichte erscheinen lassen: 8 25, 18 34, 22 38, 23 11, 24 25. 45 Siehe S. 12. Demgegenüber ist aber Folgendes zu beobachten:

8 11: In krassem Widerspruch folgt bei Markus auf die Kennzeichnung der Jünger als Besitzer der geheimen Weisheit (4 11–12) ein Tadel Jesu über ihr mangelndes Verständnis (4 13). Diesen Tadel beseitigt Lukas.

8 25: Der Tadel Jesu ist hier zwar beibehalten, aber in gemilderter Form: *τί δειλοί ἐστε οὕτως;* (Mk. 4 40) hat Lukas ausgelassen.

9 22: Bei beiden späteren Synoptikern fehlt Mk. 8 32a: *καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει.* In dieser Auslassung ist vielleicht eine Annäherung an die bereits bei Markus vertretene Anschauung zu erblicken, daß die Jünger von vornherein im Besitz des wahren Messiasglaubens und des vollen Verständnisses sind. — Es fehlt hier ferner die Petrus-Geschichte (Mk. 8 32b–33), die die scharfe Zurechtweisung „*ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ*“ enthält.

9 36: Der Satz „*καὶ αὐτοὶ ἐσίγησαν* . . .“ ergab sich aus der Streichung des Gesprächs beim Abstieg (Mk. 9 9–13). Weshalb hat Lukas dieses Gespräch fortgelassen? In erster Linie wohl wegen der

1) Vgl. hierüber Wernle, a. a. O., S. 17 (wo ein Druckfehler zu berichtigen ist).

Elias-Theologie, die darin entwickelt wird[1]; dann aber wohl auch deshalb, weil Mk. 9 10 die Jünger wieder in einer Verständnislosigkeit zeigt, die mit der vorangegangenen Verklärung schlechterdings nicht in Einklang zu bringen ist.

9 47: Die Auslassung von Mk. 9 35 geschieht wegen der darin enthaltenen Spitze gegen die Jünger; den Spruch holt Lukas gleich nach (9 48 b); indem er aber den Gedanken umkehrt, nimmt er ihm jede Schärfe und somit den drohenden[2] Ton.

22 24: Hier holt Lukas die Demutsrede nach, die er ihres Ortes durch den seiner Absicht zuwiderlaufenden V. 18 34 ersetzt hat, läßt aber ihre Veranlassung, nämlich den Ehrgeiz der Zebedaiden, weg und setzt eine ganz unpersönliche *φιλονεικία* dafür ein. Ich glaube nicht, daß sich dies mit dem Mangel an Interesse für das längst verstorbene Brüderpaar erklären läßt[3]. Dann könnte man mit demselben Recht aus der Streichung von Mk. 8 32 b–33 auch schließen, Lukas oder seine Leser hätten für Petrus kein Interesse mehr gehabt. Für viel wahrscheinlicher halte ich es, daß die (vorlukanische?) Überlieferung diese Geschichte, die auf die Lieblingsjünger Jesu ein schlechtes Licht wirft, zu unterdrücken bestrebt war[4].

22 31–32: Der Verleugnungsweissagung wird ein süßer Tropfen beigemischt: Diese Verse zeigen bereits eine „geflissentliche Betonung der führenden Rolle des Petrus in späterer Zeit"[5].

22 45: „*ἀπὸ τῆς λύπης*" ist eine Entschuldigung im Unterschied von Markus, bei dem das Einschlafen der Jünger als Mangel an Wachsamkeit erscheint.

---

1) Lukas hat ja die Gleichung Johannes = Elias nicht übernommen. 1 17, 7 27 (wohl unecht) und 16 16 sind wohl nur stehengebliebene Reste dieser Anschauung.

2) Der berühmte Spruch kann allerdings diesen Sinn haben, wie Joh. Weiß, S. 161 (162) vermutet. Es leuchtet mir ein, daß Jesus in diesem Sinne den Jüngern Bescheid gesagt hat. Aber durch Loslösung des Spruches aus seinem Zusammenhang ist eine inhaltliche Verschiebung eingetreten in der Richtung des Demutswortes Mk. 10 43 f. Es ist daher auch möglich, daß Lukas nur an Mk. 9 35 a Anstoß genommen, 35 b dagegen als Drohung gar nicht mehr empfunden hat.

3) So Wernle, a. a. O., S. 5 und 29. Demgegenüber weist Harnack, Beiträge I, S. 107, im Gegenteil auf eine Vorliebe des Lukas für den Zebedaiden Johannes hin.

4) Matthäus (20 20 f.), bei dem die Zebedaidenfrage von der Mutter gestellt wird, stellt eine frühere Stufe in dieser Entwicklung dar.

5) Neumann, a. a. O., S. 180.

2253: Die Flucht der Jünger bei der Gefangennahme verschweigt Lukas.

2260: Das Beteuern und Schwören bei Markus (1471) schwächt Lukas zu einer einfachen Aussage ab, wodurch die Schuld des Petrus gemildert wird[1].

Man sieht, der Verklärungsfortschritt befindet sich auch im Lukas-Evangelium noch auf seiner ersten (negativen) Entwicklungsstufe. Nur ein positiver Ansatz findet sich hier: Die Seligpreisung der Jünger (1023f.). Dieser Spruch wird auch der dogmatischen Reflexion sein Dasein verdanken, da er kaum mehr ist als ein geschickt hergestelltes Gegenbild zu Mk. 412.

3. Maria. „Während . . . die spätere kirchliche Tradition", so äußert sich H. J. Holtzmann[2], „dem Evangelisten noch fremd ist, tut er doch schon alles, was zur Hervorhebung und Feier der Maria als jungfräuliche Mutter des Gottessohnes dient. Mit Lukas beginnt ihre andächtige Verherrlichung, die Mariologie. An der Spitze dieses im katholischen Dogma sich verfestigenden Prozesses steht das Ave Maria gratia plena . . ." (128). Außerdem wäre hier zu nennen:

136: Durch den Zusatz „Elisabet, Deine Verwandte", der „schwerlich ohne Absicht geschrieben sein wird"[3], erscheint Maria als Angehörige des Stammes Aaron (Levi). Hier ist es nur das christologische Interesse, das auf hohe Abkunft auch der Maria Wert legt.

819–21: Von dem Markus-Stück 320–21. 31–35 bietet Lukas nur den letzteren Teil. „In bezeichnendster Weise steht Mc mit der Notiz 21 allein, da schon Mt und Lc sich in diese Verfassung der Maria nicht mehr zu finden vermochten . . ."[4].

1127: Die Mutter Jesu wird selig gepriesen, doch in fühlbarer Abzweckung auf eine Verehrung des Herrn. Pfleiderer[5] nennt diese Seligpreisung „eine Ehrenrettung der Maria, durch welche Lukas den Eindruck der in demselben Zusammenhang mit der Beelzebulbeschuldigung

1) Vgl. Wernle, a. a. O., S. 34.
2) A. a. O., S. 308f.
3) Wernle, a. a. O., S. 103.
4) H. J. Holtzmann, a. a. O., S. 68.
5) A. a. O., S. 440.

befindlichen Markuserzählung von der Abweisung der Mutter und Brüder Jesu (3 31) abzuschwächen oder zu verwischen sucht". Siehe oben S. 12 f.

D. Der Missionszweck gehört nur soweit hierher, als er mehr oder weniger das Evangelienschrifttum überhaupt kennzeichnet; was dagegen das Lukas-Evangelium im Besonderen auszeichnet, das hat in der persönlichen Eigenart des Verfassers seine Wurzel und gehört somit ins nächste Kapitel.

Der Missionszweck braucht weder die einzige, noch die Hauptabsicht eines Werkes zu sein. Welche ursprünglichen Zwecke die Evangeliēn auch verfolgt haben mögen, alle sind sie geleitet worden von dem glühenden Wunsch, „die Heilsbotschaft von Jesus Christus, dem Sohne Gottes" (Mk. 1 1), und seinem Reich zu verkünden „aller Kreatur" (Kol. 1 23). Alle suchen ihre Leser auch außerhalb der Christenheit, nicht zum wenigsten das Lukas-Evangelium, das einem Manne gewidmet ist, der noch nicht zum Christentum übergetreten ist. Die Evangelisten sind überzeugt, daß die Geschichte Jesu, wie sie sie mit ihren Augen sehen, die beste Verteidigung des Christentums sei als der von Gott gewollten Weltreligion, der alle Zukunft gehöre. So sind die Evangelien letzten Grundes doch Missionsbücher, mag auch für ihre Verfasser der Anlaß, die Feder zu ergreifen, ein anderer gewesen sein[1].

Dieser Missionscharakter, wie er m. E. ein wesentliches Merkmal auch des Lukas-Evangeliums ist, scheint sich an folgenden Punkten, die geschichtliche Wahrheit störend, bemerkbar zu machen: 1. Abwehr außerchristlicher Angriffe (der apologetische Zug; er hat negativen Charakter); 2. der Erweis des Christentums als Weltreligion (der universalistische Zug, positiv); 3. Vermeidung von Härten, Schroffheiten und anstößigen Gegensätzen (der konziliatorische Zug, negativ); 4. Verlegung des zeitgenössischen Christentums in das Leben Jesu, Mangel an jeglicher (die Absolutheit des Christentums ausschließender) Entwicklung (siehe oben), Anachronismen (der historistische Zug).

Das Lukas-Evangelium ist im Einzelnen daraufhin durchzugehen.

1. Der apologetische Zug. Feinde waren dem Christentum auf der ganzen Linie erstanden, sobald sein Anspruch auf Weltumspannung fühlbar wurde. Vor allem war es der Staatswille Roms im Dienste seiner absterbenden Mischkultur, der die Verfolgung der christlichen Ge-

1) Vgl. Joh. Weiß, Urchristentum I, S. 166 und 100.

meinde mehr und mehr aufzunehmen begann. Waren zur Zeit Jesu und der paulinischen Wirksamkeit die Juden die gefährlichsten Gegner des werdenden Christentums, so wurden diese später abgelöst durch die römische Obrigkeit, der gegenüber man die neue Religion als staatsgefährlich verdächtigte (vgl. Lk. 23 2, wonach Jesus bereits vorgeworfen wurde: *κωλύοντα φόρους Καίσαρι διδόναι*). Die Christenprozesse kamen auf; da galt es, das Christentum als politisch harmlos zu verteidigen. Lukas tut dies, indem er die in seinem Doppelwerk auftretenden Vertreter der römischen Regierung ein mildes, ja freundliches Urteil fällen läßt. Der Schluß auf die Gegenwart war leicht zu ziehen[1]. Im Lukas-Evangelium finden sich zwei Belege für diese apologetische Römerfreundlichkeit:

1. **Der Prozeß Jesu**: Die Anklage auf Hochverrat lehnt Pilatus viermal (23 4. 14. 20. 22) als unbegründet ab[2].

2. **Der Centurio bei der Kreuzigung** (23 47): Als Urbild des bekehrten Heiden stempelt seine Gestalt das Markus-Evangelium am Schluß als ein für Heiden bestimmtes Missionsbuch. Bei Lukas spricht der Römer pro domo: Dieser Mann hatte wahrlich kein Unrecht begangen![3] „... die Unschuld ist eben dem Apologeten die Hauptsache"[4].

2. Der universalistische Zug. Stolz wies das Christentum auf seine Bestimmung hin. Die Juden hatten sich als engherzig, beschränkt und verständnislos erwiesen; der jüdische Ursprung des Christentums war bloße Schale gewesen, die bald gesprengt worden war. Die große Heidenkirche, auf deren Boden das Lukas-Evangelium erwachsen

1) Vgl. **Pfleiderer**, a. a. O., S. 546f., v. **Soden**, Urchristl. Literaturgeschichte, S. 120 und **Joh. Weiß**, Urchristentum I, S. 5.

2) Sogar **Harnack**, Beiträge I, S. 96, der die Römerfreundlichkeit natürlich von seinem Standpunkt (siehe unten) anders beurteilt, muß doch zugeben, daß „Pilatus über Gebühr entlastet" ist. Vgl. dazu übrigens **Fiebig**: siehe oben S. 22, Anm. 1. — „Völlige Unschuld" bescheinigt er Jesus übrigens nur das erste Mal (V. 4) und nicht, wie **Wernle** (a. a. O., S. 34) meint, dreimal: Die zweite und dritte Äußerung (V. 14f. und 22) enthält nur das Urteil: er hat nichts *ἄξιον* (*αἴτιον*) *θανάτου* begangen. Mit einer leichteren Strafe (Züchtigung) war die römische Gerichtsbarkeit schnell bei der Hand; vgl. Paulus in Philippi (AG. 16 22).

3) Anders **Joh. Weiß**, S. 507 (521), der *δίκαιος* nicht im juristischen, sondern im religiös-jüdischen Sinne versteht. Mir will diese Auffassung im Munde des Römers nicht einleuchten.

4) **Wernle**, a. a. O., S. 35. **H. J. Holtzmann**, a. a. O., S. 420, folgt ihm hierin. Vgl. indessen oben S. 22, Anm. 1.

ist, mußte als Gegenbild zu allem Jüdischen erscheinen. Der im Lukas-Evangelium ausgeprägte Universalismus, der dem nicht mehr zu verkennenden Streben des Christentums, die Welt, die *οἰκουμένη*, zu erobern, entsprach, macht sich neben einer unbegrenzten Liebe zur großen Heidenwelt in einer entschiedenen Judenfeindschaft Luft.

Die *Heidenfreundlichkeit* des Lukas kommt in folgenden Zügen des Evangeliums zum Ausdruck:

Symeon (2 31 f.): Falls eine judenchristliche Quelle für die beiden ersten Kapitel anzunehmen ist (siehe den 2. Abschnitt dieses Kapitels), wird man gut tun, auch diese Verse als jüdisch gemeint zu beurteilen. Aber Lukas wird, als er sie übernahm, einen anderen Sinn in ihnen gefunden haben: Die *ἀποκάλυψις ἐθνῶν* steht an erster Stelle.

Der Stammbaum (3 38) ist bis auf Adam, den Stammvater *aller* Menschen, zurückgeführt: alle Völker sollen Jesus als den Ihrigen in Anspruch nehmen dürfen.

Die Auslassung der **Geschichte von der Syrophönizierin** (Mk. 7 24–30) geschah wegen des grundsätzlichen Wortes Jesu (V. 27), in dem die Geschichte gipfelt[1].

Die Vorliebe für die Samariter: Diese halbheidnischen Semiten forderten durch ihre geographische Eingekeiltheit in das jüdische Land es heraus, als Widerspiel zum waschechten Judentum zu gelten. Bei Lukas allein werden die Samariter erwähnt; es finden sich nicht weniger als drei Samaritergeschichten: 1. An der *Samariterherberge* (9 51–56) nimmt Jesus keinen Anstoß; ein strenger Jude hätte einen großen Bogen gemacht. Das ist der Auftakt des samaritanischen Reiseberichts. 2. Im *Gleichnis vom barmherzigen Samariter* (10 30–35) und 3. in der *Geschichte von den zehn Aussätzigen* (17 11–19) werden Samariter als Beispiele echter Sittlichkeit und Religion aufgestellt.

Die beiden letzten Samaritergeschichten führen, indem sie zur Beschämung der Juden dienen, bereits zur Kundgebung der *Judenfeindschaft*, die sich an folgenden Stellen bemerkbar macht.

1) Als Grund für die Auslassung gibt v. *Soden*, Urchristl. Literaturgeschichte, 1905, S. 84, an: die Geschichte war „für Heiden nicht leicht zu verstehen". Aber schwerer verständlich als die Antrittspredigt in Nazaret ist diese Erzählung doch sicher nicht!

Die Antrittspredigt in Nazaret (4 16–30): Dies ist die „programmatische Eröffnung der Grundidee“[1], nämlich der Verwerfung der Juden. Dieser Gedanke: daß „das Heil nicht bei den Juden geblieben, sondern zu den Heiden gelangt ist“[2], ist das Thema und der Generalnenner, auf den Lukas den Inhalt seines Doppelwerks gebracht hat.

Das Gastmahlgleichnis (14 22–24): Erst die zweite Einladung gilt den Heiden[3]. Denn „Lukas weiß genau, daß Jesus zunächst für Israel gekommen ist, und betont das aufs stärkste, damit die Juden keine Entschuldigung haben“[4]. Vgl. z. B. 2 44 7 und den gesetzlichen Konservativismus in der Kindheitsgeschichte (L_1), den Lukas absichtlich erhalten hat.

Das Gleichnis von den anvertrauten Minen (19 14. 27) ist unter dem Gesichtspunkt widerjüdischer Reflexion erzählt: die Judenfeindschaft begegnet „in dem Zug von den rebellischen Bürgern v 14 und dem Gericht über sie v 27, der zum Gleichnis gar nicht paßt“ (Wernle[5]).

Die Mitgekreuzigten (23 39–43): Aus der kleinen Bemerkung Mk. 15 32 b ist eine ganze Geschichte geworden[6]. Die Auffassungen der beiden Verbrecher stehen sich schroff gegenüber als die jüdische Messiaserwartung einerseits und die Messiasvorstellung Jesu andererseits. Die Gegenüberstellung beider Denkweisen, die die eine ohne weiteres richtet, war ein beabsichtigter Hieb auf die Juden.

Vaticinia ex eventu: 1. Das Weinen über Jerusalem (19 41–44): Die Blindheit Jerusalems wird mit dem Strafgericht in Verbindung gesetzt, das im Jahre 70 über Israel gekommen war[7]. 2. Die zweite Ankunftsrede (21 20–24): Die Zerstörung Jerusalems — das sind

1) Wernle, a. a. O., S. 8. Vgl. v. Soden, Urchristl. Literaturgeschichte, S. 88; Pfleiderer, a. a. O., S. 539.

2) Joh. Weiß, S. 394 (409).

3) Vgl. Wernle, a. a. O., S. 75.

4) Wernle, a. a. O., S. 108.

5) A. a. O., S. 79.

6) Vgl. oben S. 22, Anm. 1.

7) Joh. Weiß, a. a. O., S. 487 (501), sieht nur in den Einzelheiten ein vaticinium ex eventu und hält sonst an der Geschichtlichkeit dieser Weissagung fest, während Wernle, a. a. O., S. 95, „nichts Hartes, Eckiges, Unerfindbares in diesen Herrenworten“ findet.

die ἡμέραι ἐκδικήσεως (V. 22) und die ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ (V. 23); „im scharfen Unterschied von Markus hat Lukas überhaupt nicht den verwüsteten Tempel, sondern die zerstörte Stadt vor Augen“ (Wernle[1]). 3. Die Worte an die Töchter Jerusalems (23 28–31): Die Juden sind das „dürre Holz“ (V. 31).

3. Der konziliatorische Zug. Es muß hier vorausgeschickt werden, daß sich das Versöhnende und Glättende nicht auf den Gegensatz von Juden- und Heidenchristentum[2], sondern auf innerpersönliche Gegensätze und Härten bezieht, die auf den außenstehenden Leser abstoßend wirken mußten. Es mußte im Interesse eines Missionsbuches liegen, ein möglichst glattes und mildes Bild Jesu und des Evangeliums zu geben — ein Bild, das neue Gläubige zu werben geeignet war. Diese Harmonisierung der harten widerspruchsvollen Wirklichkeit betrifft die Person Jesu, die Jünger und Joseph von Arimathäa.

a) Jesus. Des Lukas „weiche, gefühlvolle und mitleidige Natur hatte für scharfe Gegensätze und heroische Kämpfe wenig Sinn, . . .“[3] Dem entsprechen seine Übermalungen im Bilde Jesu: „Die Züge eines herben Heroismus in der Markus'schen Darstellung werden sorgfältig geglättet, abgeblaßt, ins Erbauliche übermalt oder einfach unterdrückt . . .“ So äußert sich Pfleiderer[3], der hierfür unter anderen[4] folgende Belege bringt:

Die wahren Verwandten Jesu (8 19–21). Von einem Bruch mit der Familie merkt man hier nichts.

Die Tempelreinigung (19 45 f.) ist stark gekürzt, so daß der Leser über diese gewaltige Tat Jesu fast teilnahmlos hinwegliest.

---

1) A. a. O., S. 16.

2) Vgl. Jülicher, a. a. O., S. 291; Pfleiderer, a. a. O., S. 543.

3) Pfleiderer, a. a. O, S. 543 und 540.

4) Es sind diese, die ich nicht gelten lassen kann: Auslassung von Mk. 7 1–23 (war für die Leser des Lukas-Evangeliums belanglos); Ersatz für die Salbung in Bethanien (erklärt sich m. E. anders, siehe oben S. 18 f. und Anhang); Ersatz für das letzte Kreuzeswort (die autoritativen Herrenworte [vgl. Wernle, a. a. O., S. 10 ff.] können aus keinem andern als einem dogmatischen Bedenken unterdrückt worden sein); Auslassung des Wortes vom Tempelabbruch, Mk. 14 58 (L_1 [über diese von Lukas benutzte Quelle siehe den zweiten Abschnitt dieses Kapitels] läßt die ganze Zeugenvernehmung weg, weil sie die Verhandlung ihrem Ziele nicht näher bringt).

Als ein Drittes wäre dem vielleicht noch hinzuzufügen: **Die Antrittspredigt in Nazaret** (4 16–30): für diese tiefgreifende Änderung, die Lukas an der Überlieferung (Mk. 6 1–6) vornimmt, sind wohl mehrere Gründe anzunehmen. Einer wurde schon erwähnt: Programmkomposition (siehe oben S. 55). Daneben wird sicher die negative Absicht mitgewirkt haben, die Niederlage Jesu in ihrer nakten Tatsächlichkeit zu verwischen durch eine sinnbildlich-ausdeutende Verwertung. Das Richtunggebend-Sinnbildliche tat dem Verfasser hier den Dienst, die tatsächliche Verwerfung Jesu zu ersetzen durch die sinnbildliche der Juden[1].

b) Die Jünger. Lukas hat eine Vereinheitlichung des Bildes der Jünger angestrebt (vgl. S. 49 ff.), was ihm aber nicht gelungen ist (vgl. S. 12).

c) Joseph von Arimathäa (23 51 a). Daß ein Mitglied des Hohen Rats ein Freund Jesu war, mußte als etwas Undenkbares erscheinen, und es lag nahe, daraus den Anlaß zum Grübeln zu entfernen. Wenn also Josephs Verhalten ausführlich erklärt wird, so ist das m. E. keine Entschuldigung, wie Wernle[2] erläutert — denn von welcher Seite und wie sollte wohl das Verhalten des Joseph im Streit gegen die Christen ausgebeutet worden sein? —, sondern nichts weiter als die Beseitigung einer Unebenheit.

4. Der historistische Zug. Historismus ist die Neigung, zeitgenössische und eigene Ansichten, Verhältnisse usw. auf eine verehrte Persönlichkeit der Vergangenheit zurückzuführen. In allzu-geschichtlicher Ängstlichkeit vor den durch die Entwicklung, durch den Gang der Geschichte gezeitigten Neubildungen glaubt man diese alle bereits in der Wurzel entdecken zu können, um ihre Echtheit dadurch sicherzustellen.

---

1) Auch Wernle, a. a. O., S. 8, spricht von der „Verwerfung Israels". aber hier ist „Israel" aktiv gedacht, wie sowohl aus der logischen Erklärung (die *πατρίς* verwirft Jesus; *πατρίς* [Vaterstadt] sinnbildlich = Vaterland: Israel), als auch aus der Bemerkung S. 39: „Verwerfung durch Israel" hervorgeht. Mir scheint, als ob bei dieser Auffassung die Betonung, die Lukas der Geschichte gegeben hat, nicht recht fühlbar wird. Dieser liegt m. E. in dem Gedanken: Jesus ist ebensowenig wie Elias und Elisa gewillt, dem eigenen Volke Heil widerfahren zu lassen. Israel wird von Jesus verworfen.

2) A. a. O., S. 35.

Diesem Historismus glaube ich auch im Lukas-Evangelium zu begegnen, der der zeitgenössischen Großkirche im Dienste der Mission den Stempel der Echtheit ermöglichen sollte. Diese Echtheit war — so sollten die Leser des Evangeliums folgern — nicht zu bezweifeln, wenn das Leben Jesu bereits die Erscheinungen enthielt, die die Gegenwart aufwies. So entstand eine Reihe von Anachronismen:

Das Gebet: Die christliche Sitte führte dazu, diesen Zug sehr reichlich zu verwenden: z. B. 5 16, 9 18. 28 f., 11 1 u. ö. Im Besonderen bei der Aufnahmehandlung: 3 21 (Taufe Jesu), 6 12 (Apostelwahl). Das Gebet gehörte zum Taufritus der spätern Zeit[1]. Ferner: Die *δεήσεις* der Johannes-Jünger[2] (5 33) hat Lukas dem Fasten hinzugefügt (vgl. Mk. 2 18). Da dieser Zusatz im Zusammenhang des Abschnitts überflüssig ist, geschah es vielleicht, weil von Beten und Fasten später nur als von einer kultischen Einheit (Did. 8) die Rede war: vgl. 2 37.

Die Mission: Die Aussendung der 70 (10 1–24) in dem halbheidnischen Samaria zeigt Jesus als den Begründer der organisierten Heidenmission der späteren Zeit. Die Erfolge der 70 Heidenmissionare „werden weit mehr verherrlicht als die der zwölf Jünger“[3].

Die Leiden: Die Jüngerverfolgungen, die Jesus in der zweiten Ankunftsrede weissagt (21 12–19), machen den Eindruck, vaticinia ex eventu zu sein: so erschien den Außenstehenden das Unglück der Christen in der kritischen Gegenwart nicht als abschreckendes Gottesurteil.

Somit sind diejenigen Merkmale des Lukas-Evangeliums, die es mit andern Schriften teilt, die es daher literarisch näher bestimmen und auf die es dem Geschichtsforscher besonders ankommen muß, wenn er ein Werturteil fällen soll — sind also diejenigen Schwächen (im geschichtlichen Sinn) herausgehoben, die der geschichtlichen Unfähigkeit der

1) Für diese Behauptung H. J. Holtzmanns, a. a. O., S. 328, und Wernles, a. a. O., S. 27, vgl. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, 1905, S. 274.

2) Neben dem Gemeindegebet ist möglicherweise auch das Fasten aus späterer Zeit in die der Johannesjünger zurückverlegt worden; vgl. Loeschcke, Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult, Bonn 1910, S. 4, Anm. 2. Was Wernle, a. a. O., S. 29, dazu bemerkt, ist mir unverständlich; es ist hier doch von Johannes-Jüngern die Rede, die von den Pharisäern durchaus nicht unterschieden werden sollen!

3) Pfleiderer, a. a. O., S. 544.

Zeit oder den Schranken der Literaturgattung, nicht aber dem Verfasser zur Last fallen. Als Ergebnis ist demnach festzustellen: Alle aufgezählten Verstöße gegen die geschichtlich-objektive Wahrheit konnten von Lukas als dem Kind seiner Zeit gar nicht vermieden werden. Bei der Bewertung des Lukas als Geschichtschreiber fallen sie nicht ins Gewicht. Der schlechthinnige Geschichtswert des Lukas-Evangeliums wird zwar dadurch beeinträchtigt; im relativen Sinn aber zeigt es eine literarische Bedingtheit, die nur natürlich ist.

Inhaltsübersicht.

Der literarische Charakter und die Quellen des Lukas-Evangeliums. Das Lukas-Evangelium gehört einer bestimmten Gattung des hellenistischen Schrifttums an, hat also auch teil an deren Schranken, die der Persönlichkeit und dem eigenen Können der Verfassers ebenso wenig zur Last fallen wie die Eigenart der von ihm benutzten Quellen.

Lebenslauf.

Vincent Otto Janssen, evangelisch-lutherischen Bekenntnisses, ist am 30. November 1889 als Sohn des Privatgelehrten Dr. Vincent Franz Janssen und seiner Ehefrau Maria, geb. Cossel, zu Kiel geboren. Er ist hamburgischer Staatsangehöriger. Seine Schulbildung empfing er, da sein Vater seiner Arbeiten wegen häufig den Wohnort wechselte, teils durch Privatunterricht, teils auf der Kieler Gelehrtenschule, den Gymnasien zu Jena, Berlin-Steglitz, Marburg a. L. und auf dem Landgraf-Ludwigs-Gymnasium zu Gießen, das ihn am 17. Juli 1909 mit dem Zeugnis der Reife entließ. Er bezog sodann die Hochschulen Kiel (Winter 1909/10, Sommer 1910, Winter 1911/12 bis Sommer 1914) und Heidelberg (Winter 1910/11, Sommer 1911), um sich der Deutsch- und Geschichtswissenschaft und der Theologie zu widmen. Unter dem Einfluß der Heidelberger Theologen Johannes Weiß und Ernst Troeltsch bekam seine Arbeit eine andere Richtung: neben die Theologie trat die Altertumswissenschaft und an die Stelle des Deutschen die Philosophie. Er hat teilgenommen an den Anfängerübungen der Herren Proff. Dr. Dr. Bickel, O. Cartellieri, Dänell, Stählin, Strack, Sudhaus und des Herrn Priv.-Doz. Dr. Baron Brockdorff und an den Übungen der Herren Proff. Dr. Dr. Deussen, D. G. Ficker, D. Leipoldt, Martius, sowie der Herren Prof. D. J. Weiß und Priv.-Doz. Dr. Menzel. Allen Genannten, namentlich aber Herrn Prof. Leipoldt, ist er zu dauerndem Danke verpflichtet. Am 9. Juli und 11./12. August 1914 bestand er in Kiel die Prüfung für das höhere Lehramt. Vom 2. bis 24. August 1914 hat er als Kriegsfreiwilliger dem Heere angehört und ist dann, nach seiner Entlassung, vom 15. Oktober 1914 bis 31. Januar 1915 als Hilfsarbeiter an der Königlichen Universitätsbibliothek zu Kiel tätig gewesen. Von da an hat er sich in Kiel und Gotha auf die mündliche Doktorprüfung vorbereitet, die er am 27. Februar 1917 in Jena bestand. Als Prüfende waren beteiligt die Herren Proff. D. Lietzmann, Dr. Liebenam, Geh. Rat D. Dr. Eucken und Dr. Jensen, denen auch an dieser Stelle für alle Freundlichkeit gedankt sei. Seit April 1917 ist er mit einer Kriegsvertretung im hamburgischen höheren Schuldienst beauftragt.

BS 3596 .J35	Janssen Der literarische Charakter des Lukasevangelium 647028	
FEB 9 '27	F. W. Gingrich	FEB 15 '27

UNIVERSITY OF CHICAGO
48 454 033